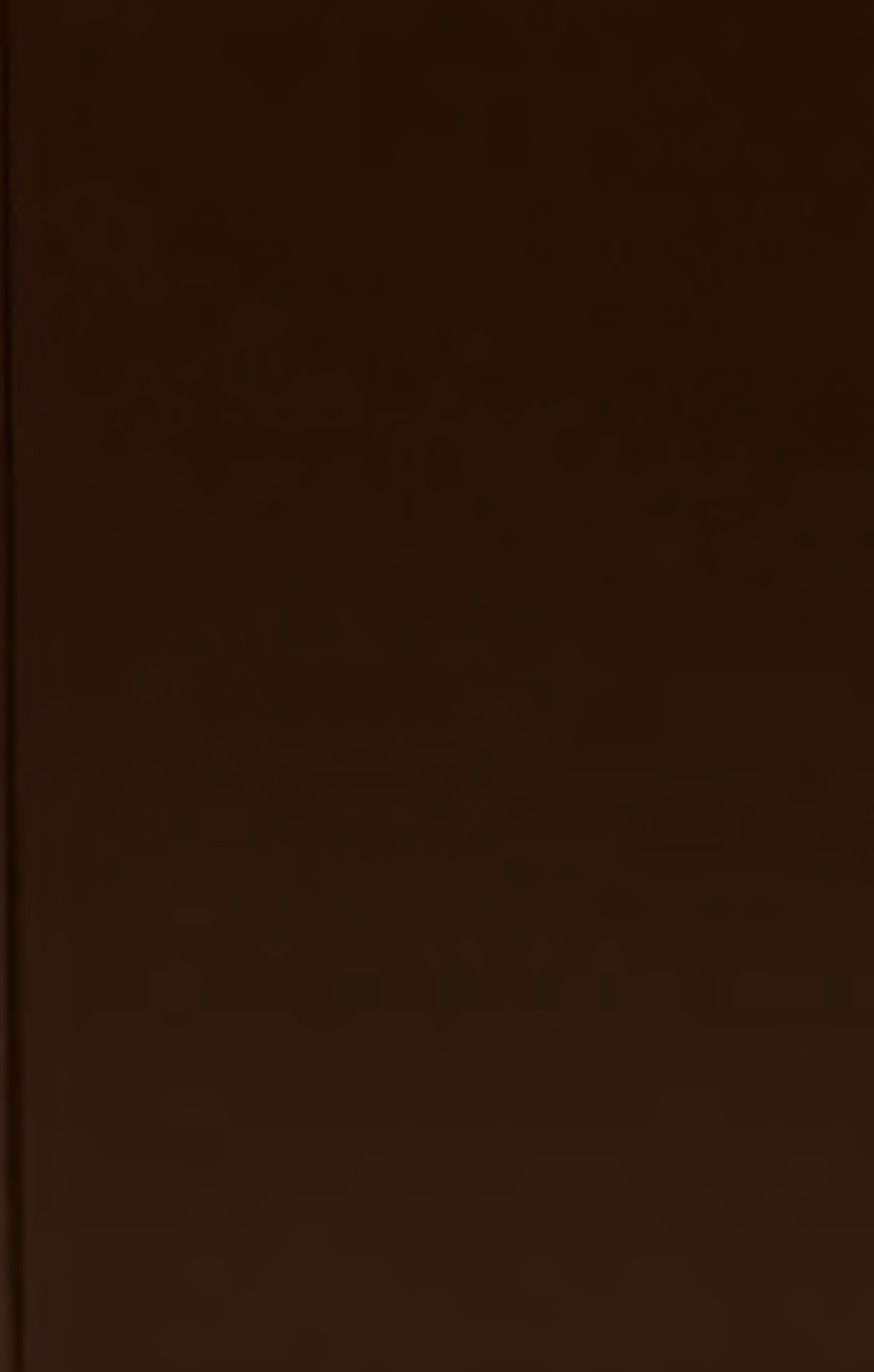
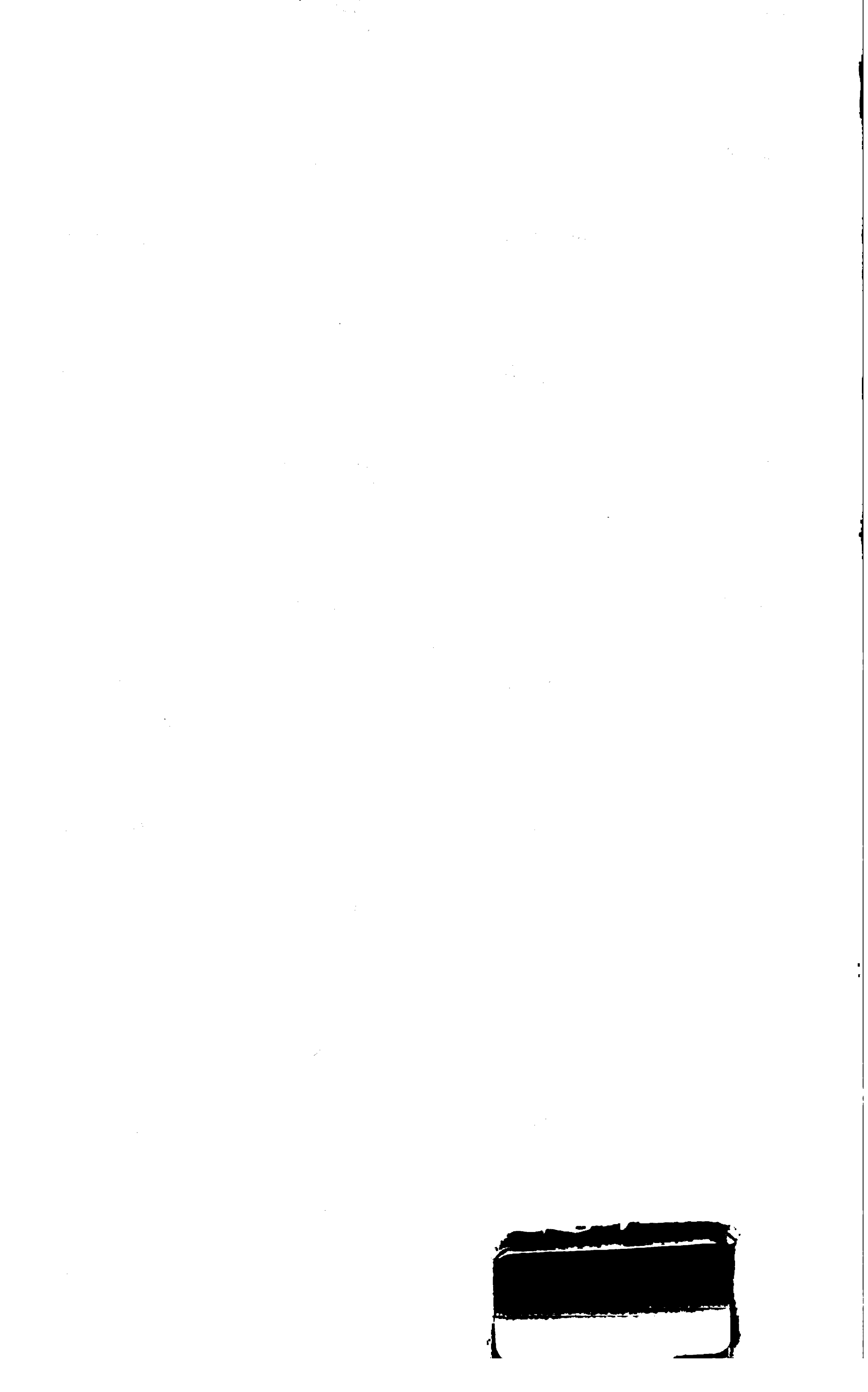




ETHIK.

EINE UNTERSUCHUNG DER THATSACHEN UND GESETZE

DES

SITTLICHEN LEBENS.

VON

WILHELM WUNDT.

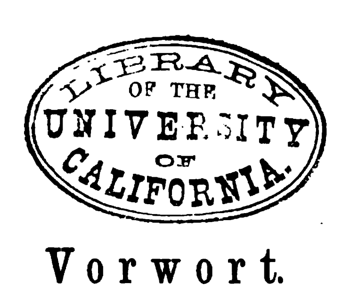


STUTTGART.

VERLAG VON FERDINAND ENKE.

1886.

Druck von Gebrüder Kröner in Stuttgart.



Vorwort.

Das folgende Werk unternimmt es, die Probleme der Ethik in unmittelbarer Anlehnung an die Betrachtung der Thatsachen des sittlichen Lebens zu untersuchen. Der Verfasser hat dabei zunächst die Absicht verfolgt, den Weg auf dem er selbst zu den ethischen Fragen gekommen auch den Leser zu führen; er ist aber ausserdem der Meinung, dass dieser Weg derjenige sei, auf welchem überhaupt eine empirische Begründung der Ethik gesucht werden müsse. An speculativen wie an psychologischen Bemühungen hat es ja auf diesem Gebiete nicht gemangelt, und ich bin gern bereit beiden ihre Berechtigung einzuräumen. Aber was die Metaphysik betrifft, so meine ich, es sei die Ethik, die zu den Fundamenten einer allgemeinen Weltanschauung die wichtigsten Grundsteine beizutragen habe, und eben desshalb sei es nicht erspriesslich, dies Verhältniss umzukehren und die Moralphilosophie ihrerseits auf Metaphysik zu gründen. Die Psychologie ist mir selbst eine so wichtige Vorschule und ein so unentbehrliches Hülfsmittel ethischer Untersuchungen gewesen, dass ich nicht begreife, wie man auf dasselbe verzichten mag. Doch die Bestrebungen dieser Richtung, die zumeist der Entwicklung des älteren Empirismus angehören, sind allzu sehr, wie ich glaube, in dem Gesichtskreis der Individualpsychologie befangen und in dieser wieder auf jener Reflexionsstufe des gemeinen Bewusstseins stehen geblieben, welche unbedenklich eigene Ueberlegungen in die Thatsachen hinüberträgt. Als die eigentliche Vorhalle zur Ethik betrachte ich die Völkerpsychologie, der neben anderen Aufgaben insbesondere auch die zukommt, die Geschichte der Sitte und der sittlichen Vorstellungen unter psychologischen Gesichtspunkten zu behandeln.

Die aus diesen anthropologischen Studien entnommenen Anschauungen sind im wesentlichen unabhängig von den Ergebnissen der Kritik der seitherigen philosophischen Moralsysteme gewonnen worden. Aber diese Kritik hat doch so Vieles zur Befestigung und Vervollständigung meiner Ansichten beigetragen, dass ich vielleicht hoffen darf, die im zweiten Abschnitte enthaltenen Erörterungen möchten dem Leser dieses Werkes ähnliche Dienste leisten, wie sie das Studium der Geschichte der Ethik mir selber geleistet hat. Insbesondere die in Deutschland früher wenig bekannte, erst in neuerer Zeit sich einer regeren Theilnahme erfreuende englische Moralphilosophie ist auch mir äusserst werthvoll gewesen, — allerdings, wie ich bekennen muss, mehr in negativem als in positivem Sinne. Mit der individualistischen und utilitaristischen Richtung derselben befinde ich mich durchgehends im Widerstreit; aber ich verdanke die Erkenntniss der Unhaltbarkeit ihres Standpunktes nicht zum wenigsten dem Studium der englischen Utilitarier selbst. Wer die Rolle zu schätzen versteht, die in der Entwicklung der Wissenschaft die Geschichte des Irrthums spielt, der weiss, dass dieses Urtheil neben dem Tadel zugleich ein Lob in sich schliesst, welches dem Ruhm neu entdeckter Wahrheiten nicht viel nachsteht.

Indem ich hiernach die beiden ersten Abschnitte als einleitende und vorbereitende Untersuchungen betrachte, versteht es sich wohl von selbst, dass es ebenso wenig meine Absicht war eine eingehende Geschichte der Religion und der Sitte wie eine solche der Ethik zu schreiben. Dort handelte es sich allein darum den culturgeschichtlichen Stoff so weit vorzuführen, als es zur Gewinnung bestimmter ethischer Schlussfolgerungen nothwendig schien. Auch die Quellenangaben verfolgen daher nicht den Zweck ausführlicher Literaturnachweise, sondern sie wollen nur an den Stellen wo ich mir die ausführliche Erörterung der Thatsachen versagen musste den Leser auf die Hülfsmittel hinweisen, die er ergänzend zu Rathe ziehen kann. In der geschichtlichen Uebersicht der Ethik aber hielt ich es für das angemessenste die hauptsächlichsten Richtungen an hervorragenden Vertretern zu schildern, wobei zugleich der theoretische Gesichtspunkt allein massgebend war. Manches aus der Literatur der philosophischen und theologischen Ethik älterer und neuerer Zeit, dem ich in anderer, insbesondere in praktischer Beziehung sein volles Verdienst zuerkenne, ist darum unberücksichtigt geblieben.

Einige Leser werden vielleicht erstaunt sein zu finden, dass die An-

sichten, die im dritten Abschnitt dieses Werkes niedergelegt sind, wenn sie auch in gar Vielem von der Sittenlehre und Rechtsphilosophie eines Fichte und Hegel nicht minder wie von den Systemen eines Schleiermacher und Krause abweichen, doch der Ethik des auf Kant gefolgten speculativen Idealismus in gewissen Grundgedanken nahekommen. Aber auf die Gefahr hin dieses Befremden zu mehren will ich mit dem Bekenntniss nicht zurückhalten, dass nach meiner Ueberzeugung das Aehnliche was hier für die Ethik versucht wird in der nächsten Zukunft noch für andere Gebiete der Philosophie sich wiederholen wird. Gibt es doch einen Kreis von Anschauungen, der schon jetzt als hinreichend abgeschlossen gelten darf, um an ihm das Verhältniss der philosophischen Arbeit unserer Tage zu der den Anfang dieses Jahrhunderts beherrschenden Speculation ermessen zu können. Den Entwicklungsgedanken, der heute in alle biologischen Wissenschaften siegreich eingedrungen, hat zum ersten Mal in seiner umfassenden Bedeutung die Naturphilosophie Schelling's und seiner Schule zur Geltung gebracht. Aber auf wie anderem Grunde ruht heute dieser Gedanke als damals! Dort ein Gewebe phantastischer Ideen, durch eine allen Regeln des exacten Denkens widerstreitende Methode zusammengehalten, — hier eine Theorie, welche zwar mannigfacher und zum Theil unzureichender Hülfshypothesen nicht entbehrt, deren Basis aber doch die Erfahrung bleibt. Nicht anders steht, wie ich meine, auch auf sonstigen Gebieten die heutige Wissenschaft zu der jener Zeit. Die Ideen der Romantik über Sprache, Mythus und Geschichte sind vergessen; ihre von einer spärlichen Kenntniss der Thatsachen getragenen Phantasien über die Cultur der Vergangenheit haben einer nüchterneren Prüfung Platz gemacht. Gleichwohl verdanken wir diesen Bestrebungen den Anstoss zu jenem congenialeren Eindringen in fremde Zeiten und Welten, für das dem Jahrhundert der Aufklärung fast völlig der Sinn mangelte. Aus dieser Erweiterung des Gesichtskreises aber ist jene universellere Auffassung des geistigen Lebens hervorgegangen, die, heute ein Gemeinbesitz aller Geisteswissenschaften, in dem auf Kant gefolgten philosophischen Idealismus zum ersten Mal ihren allgemeineren Ausdruck fand.

Auch bei der Beurtheilung philosophischer Lehren sollte man den bleibenden Inhalt von der vergänglichen Form zu scheiden wissen. Systeme, die dereinst eine tiefgehende Wirkung auf die Geister geübt, die aber, in einer bewegten Zeit des Uebergangs entsprungen, nun der Geschichte angehören, werden weder als blosse Hirngespinnste zu verurtheilen, noch

als unvergängliche Wahrheiten zu verehren sein. Hat jene Zeit in Vielem geirrt, so besitzt sie doch der heutigen Wissenschaft gegenüber die Bedeutung einer vorbereitenden Ideenentwicklung. Das unbrauchbare Gerüst der Systeme ist hinfällig geworden; aber die lebensfähigen Ideen haben — mag man sich auch des Zusammenhangs nicht mehr bewusst sein — überall in den Einzelwissenschaften Wurzel geschlagen. Die Philosophie wird der Rückwirkung dieser Entwicklung nicht sich entziehen können. Sie wird an den allgemeinen Anschauungen Vieles, in der einzelnen Ausführung Alles zu ändern haben, — aber es wird ihr doch die Aufgabe zufallen, diesmal geführt von den Einzelwissenschaften und ihnen selbst wiederum als Führerin dienend, die Arbeit zu vollenden, die dort ohne zureichende Hülfsmittel und mit verfehlten Methoden begonnen wurde.

Leipzig, im Juli 1886.

W. Wundt.

Inhalt.

Zweiter Abschnitt.

Die philosophischen Moralsysteme.

Dritter Abschnitt.

Die Principien der Sittlichkeit.

Vierter Abschnitt.

Die sittlichen Lebensgebiete.

Einleitung.

1. Die Ethik als Normwissenschaft.

In der Bearbeitung wissenschaftlicher Aufgaben sind seit langer Zeit zwei von einander abweichende Standpunkte der Betrachtung zur Geltung gekommen: der explicative und der normative. Jener hat die Gegenstände in Bezug auf ihr thatsächliches Verhalten im Auge, das er durch die Verknüpfung des innerlich Verwandten oder des nach äusseren Merkmalen Zusammengehörigen dem Verständnisse näher zu bringen sucht. Dieser betrachtet die Objecte mit Rücksicht auf bestimmte Regeln, die an ihnen zum Ausdruck gelangen, und die er zugleich als Forderungen jedem einzelnen Objecte gegenüber zur Anwendung bringt. Dort gelten daher alle Thatsachen an sich als gleichwerthige; hier werden sie geflissentlich einer Werthschätzung unterworfen, indem man entweder von dem abstrahirt, was den aufgestellten Regeln widerstreitet, oder letzteres ausdrücklich als ein normwidriges dem normalen, die Regel bestätigenden Verhalten entgegenstellt.

Die Theilung der wissenschaftlichen Arbeiten hat es mit sich geführt, dass diese verschiedenen Standpunkte an verschiedene Wissenschaften vertheilt worden sind. So rechnet man die gesammte Naturwissenschaft, die Psychologie, die Geschichte zu den explicativen, die Logik, die Grammatik, die Aesthetik, die Ethik und theilweise die Politik und die Rechtswissenschaft zu den normativen Disciplinen. Da es sich nun aber hierbei nicht um Unterschiede handelt, die den Gegenständen selbst zukommen, sondern um verschiedene Gesichtspunkte, die wir unter Umständen auf ein und dasselbe Object anwenden können, so ist es begreiflich, dass sich jene Scheidung nirgends als eine principielle festhalten lässt. So ist in die Naturwissenschaft der Begriff der Norm in der Form des Naturgesetzes eingedrungen. Das letztere ist eine Abart des Normbegriffs, von dem ursprünglichen insofern abweichend, als es eine Abstraction von irregulären

Thatsachen der Erfahrung nur unter dem Vorbehalte gestattet, dass dieselben ihrerseits bestimmten Normen untergeordnet werden. Es ist selbstverständlich, dass dieser Vorbehalt den ursprünglich mit der Einführung des Normbegriffs verbundenen Massstab verschiedener Werthschätzung sofort beseitigt. Die Naturwissenschaft hat also jenen Begriff assimilirt, indem sie ihm einerseits durch die Aufnahme des Merkmals der Allgemeingültigkeit eine grössere Strenge verlieh, anderseits aber ihn gerade dadurch des in ihm enthaltenen Moments der Werthschätzung völlig beraubte. Dieser Process hat sich übrigens nur allmählich vollzogen, indem man längere Zeit genöthigt war, für die verwickelteren und schwierigeren Objecte den rein betrachtenden Standpunkt festzuhalten, während bei den einfacheren bereits der Normbegriff zur Herrschaft gelangt war, — ein Stadium, welchem die Unterscheidung beschreibender und erklärender Naturwissenschaften entspricht, und welches der Natur der Sache nach ein vorübergehendes ist.

Der Naturwissenschaft sind Psychologie und Geschichte in der Aufnahme des Normbegriffs nachgefolgt. Mag auch die Nachweisung von Gesetzen des geistigen Geschehens eine weit schwierigere, der Charakter dieser Gesetze ein von demjenigen der Naturgesetze abweichender sein, so liegt doch in der Allgemeingültigkeit, die das Causalprincip für unser Erkennen beansprucht, ein niemals ruhender Antrieb, das Reich der geistigen Thatsachen ebenfalls der Herrschaft von Gesetzen zu unterwerfen. Wenn man sich manchmal noch heute gegen diese Forderung sträubt, so liegt der Grund zumeist nur in der irrigen Meinung, es könne sich hier um eine directe Uebertragung des Begriffs der Naturcausalität oder sogar einzelner Naturgesetze auf das geistige Gebiet handeln, während in Wahrheit das letztere den Normbegriff völlig selbständig sich zu eigen macht und demnach in den Einzelgestaltungen desselben nur nach seinen eigenen Bedürfnissen sich richten muss. Freilich aber geschieht es auch hier, dass der Normbegriff durch seinen Uebergang in ein Gesetz des Geschehens extensiv an Strenge gewinnt, um intensiv jenes Moment der Werthschätzung, welches an eine Auswahl zwischen verschiedenen der Betrachtung sich darbietenden Thatsachen gebunden ist, einzubüssen. Eine ursprünglich normative Wissenschaft wie die Logik ist streng in der Beschränkung: sie schliesst alles von sich aus, was der Norm widerstreitet; eine mit dem übertragenen Normbegriff operirende, ursprünglich betrachtende Wissenschaft ist streng in der Verallgemeinerung: sie fordert, dass im Princip jeder Thatbestand bestimmten Normen sich füge. Darum kann die erstere von Anfang an einen exacten Charakter besitzen; die letztere kann ihn nur durch eine allmähliche Entwicklung erwerben.

Wie auf diese Weise der Normbegriff in die explicativen Wissenschaften übergeht, so ist nun aber auf der andern Seite der rein betrachtende Standpunkt auch für diejenigen Aufgaben, welche man gewissen normativen

Disciplinen zuweist, ein berechtigter und sogar nothwendiger. Alle jene Regeln, zu deren Formulirung Logik, Grammatik, Ethik, Aesthetik u. s. w. gelangen, gründen sich auf Thatsachen; sie bedürfen daher zu ihrer Feststellung einer vorangehenden Betrachtung der letzteren, und da die Normen selber den Charakter von Verallgemeinerungen aus Thatsachen besitzen, so wird das Merkmal der Werthschätzung, das ihnen eigen ist, überall erst dann in die richtige Beleuchtung gerückt, wenn man sie zuvörderst im Zusammenhange mit allen den Thatsachen, mit denen sie in Beziehung stehen, einer objectiven Prüfung unterzieht. Darum ist auch hier der explicative Standpunkt an sich der frühere, jedenfalls der zunächst gebotene; und wenn es ihm auf manchen Gebieten erst spät gelingt, sich gegen die normative Behandlung durchzukämpfen, so verbirgt sich unter dieser zumeist nur eine thatsächliche Prüfung, die allzu früh fertig geworden ist und die mit einigen ursprünglichen und dürftigen Abstractionen für alle Zeit glaubt auskommen zu können, statt anzuerkennen, dass die nie rastende wissenschaftliche Erfahrung auch den normativen Disciplinen immer neues Material für die Erkenntniss des Wesens, der Bedeutung und selbst des Inhalts ihrer Regeln zuführt.

So sehr nun in Folge der angedeuteten Wechselwirkungen die Unterschiede als fliessende anerkannt werden müssen, so bleibt doch den Gegenständen der Normwissenschaften der auszeichnende Charakter, dass bei ihnen gewisse Thatbestände von andern durch das Moment einer besonderen Werthschätzung unterschieden werden, so dass abweichende Thatsachen entweder gar nicht oder nur in dem negativen Sinne eines Widerstreits gegen die Norm in Betracht kommen. Der so sich ausbildende Gegensatz eines normalen und eines normwidrigen Verhaltens führt zu der Unterscheidung des Sollens vom Sein. Die Norm wird in der Form eines Befehls einer jeden Thatsache des betreffenden Gebiets gegenüber zur Geltung gebracht, der übereinstimmenden Thatsache als ein Befehl, welcher befolgt worden ist, der widerstreitenden als ein solcher, der hätte befolgt werden sollen. Der explicative Standpunkt kennt bloss ein Sein. Wo er mit dem Begriff der Norm auch den des Sollens in sich aufnimmt, da kann dies doch niemals anders als in der Weise geschehen, dass nun Sein und Sollen vollständig sich decken. So betrachtet die Naturlehre jede Thatsache als ein Seiendes, auf das, insofern es von einem Naturgesetze abhängig ist, auch der Gesichtspunkt des Sollens Anwendung findet. Aber da hier zwischen dem Sein und dem Sollen an sich kein dauernder Widerspruch möglich ist, so verwandelt sich damit stets zugleich das Sollen in ein Müssen. Mit dem Hinwegfallen des Werthurtheils wird die Unterscheidung zwischen den Thatsachen, die der Norm folgen, und denjenigen, die ihr widersprechen, aufgehoben.

Obgleich daher an sich die Allgemeingültigkeit des rein betrachtenden Standpunktes für alle Gebiete menschlicher Erkenntniss feststeht, so

bleibt doch zu beachten, dass jene Werthbeurtheilung ebenfalls eine Thatsache ist, die, wo sie vorhanden, nicht übersehen werden darf. Als der eigentliche Grund dieser Werthbeurtheilung erweist sich aber stets das Dasein des menschlichen Willens. Nur wo ein Wille existirt, als dessen Handlungen die betrachteten Thatsachen erscheinen, können Befolgung und Nichtbefolgung bestimmter Normen von einander, und kann daher zugleich der Begriff des Sollens von dem des Seins unterschieden werden. Da der Wille den Handlungen, die aus ihm entspringen, vorausgeht, so kann nur ihm gegenüber die Norm den wahren Charakter eines Befehls besitzen, als einer Regel, die sich nicht auf die Beurtheilung bereits gegebener Thatsachen, sondern auf die Hervorbringung zukünftiger bezieht. Jede Norm ist ursprünglich eine Willensregel, und als solche ist sie zunächst eine Vorschrift für die bevorstehende und noch der Wahl unterliegende That, damit aber auch secundär eine Vorschrift für die Beurtheilung der bereits geschehenen Handlungen.

Dieser Connex mit dem menschlichen Willen bringt es mit sich, dass jener Begriff des Gesetzes, dessen sich die explicativen Wissenschaften bedienen, von dem Normbegriff, aus dem er entsprang, um so weiter entfernt ist, je weniger die Thatsachen selbst den Charakter von Willenshandlungen an sich tragen, oder je weniger sie mit Willenshandlungen untermengt sind. Darum hat sich in dem Naturgesetz der Normbegriff am meisten seinem eigenen Ursprung entfremdet, während bei psychologischen und historischen Gesetzen schon das Nebeneinanderwirken der Naturbestimmtheit des Geistes und des Einflusses der Willensthätigkeit deutlich bemerkbar wird. Hier ist es darum häufig nur noch der Gesichtspunkt der Betrachtung, der den Psychologen von dem Logiker und Ethiker, oder der den Historiker von dem praktischen Moralisten und Politiker trennt.

Anderseits ist nun aber aus dem nämlichen Grunde in den einzelnen Normwissenschaften der normative Charakter in sehr verschiedenem Masse ausgeprägt. So fasst die Grammatik in den grammatischen Regeln oder Sprachgesetzen gewisse regelmässige Spracherscheinungen zusammen, die unter bestimmten physiologischen und psychologischen Bedingungen entstanden, unter der Concurrenz anderer Bedingungen ähnlichen Ursprungs ausbleiben können, ohne dass die dann entstehenden Ausnahmen darum als falsch oder sprachwidrig angesehen werden*). Ueber allen grammatischen Regeln schwebt nur eines als bindende Norm: das sind die logischen Gesetze des Denkens, die, allen Sprachen gemeinsam, in den verschiedensten sprachlichen Formen ihren Ausdruck finden können. Im eigentlichen Sinne normativ sind darum hier nur die logischen Elemente der Grammatik, die freilich in der Grammatik selbst, gegenüber dem überwiegend durch

*) Vgl. hierzu meinen Aufsatz über den Begriff des Gesetzes und die Frage der Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze, Philos. Studien, III, S. 195.

wechselnde psychologische Bedingungen verursachten Aufbau der Sprache, einen fast verschwindenden Raum einnehmen.

In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem Object der Rechtswissenschaft, mit den Rechtsnormen. Hier behalten wir zwar den Ausdruck der Norm bei, weil die Rechtsnorm, welches auch ihr Ursprung sei, praktisch als eine absolut bindende Vorschrift gehandhabt wird. Gleichwohl scheiden sich auch die Rechtsnormen deutlich in solche Satzungen, die von mehr wechselnder Art sind und in den geschichtlich entstandenen besonderen Bedingungen einer Rechtsgesellschaft ihre Quelle haben, und in andere, denen wir unabhängig von solchen besonderen Ursachen eine verpflichtende Kraft beilegen, weil sie aus der allgemeinen sittlichen Anlage der menschlichen Natur entsprungen sind. Wie aber immer das Verhältniss dieser beiden Arten von Rechtsnormen zu einander sein möge, jedenfalls gestehen wir den letztgenannten, die auf bestimmten ethischen Normen beruhen, einen höheren und im Grunde allein einen allgemeingültigen Werth zu.

Entsprechend, nur vermöge der vielseitigen Beziehungen des Gebietes verwickelter, gestalten sich die Bedingungen bei der Aesthetik. Auch hier sondert sich zunächst, wie bei dem Rechte, ein Vergänglicheres, von historischen Einflüssen der Mode und Sitte abhängiges, von einem Bleibenderen, dem wir allein geneigt sind einen absoluten Werth beizumessen. Aber den vielverzweigten Wurzeln des ästhetischen Gefühls gemäss scheiden sich diese Regeln, die allein die Bedeutung eigentlicher Normen besitzen, wieder nach zwei Richtungen, die dann bei der einzelnen Anwendung auf das innigste sich verweben. Auf der einen Seite ist das ästhetische Wohlgefallen gebunden an gewisse Principien der Zweckmässigkeit, in deren Auffindung und Anwendung sich unser logisches Denken bethätigt. Auf der andern Seite — und daraus entspringt vor allem der Einfluss des Aesthetischen auf das Gefühlsleben — erweckt das Schöne die mannigfachsten Formen ethischer Affecte, auf deren Spannung und Lösung alle höheren Formen ästhetischer Wirkung beruhen.

So erweisen sich Logik und Ethik schliesslich als die eigentlichen Normwissenschaften. Alle übrigen haben von der einen oder andern oder von beiden zusammen ihren normativen Charakter entlehnt. Dabei kann es dann leicht geschehen, dass sie den Begriff der Norm auch auf solche Regeln übertragen, die an sich einen derartigen Werth nicht besitzen, sondern nur in Folge ihrer innigen Verwachsung mit den wirklichen logischen und ethischen Normen in der Beurtheilung mit diesen zusammenfliessen. Alle jene einzelnen Gebiete sind daher auch in dem Sinne den beiden allgemeinen Normwissenschaften untergeordnet, als der Werth und die Allgemeingültigkeit der specielleren Normen stets nach ihrer Uebereinstimmung mit den logischen und ethischen Principien sich richtet.

In dieser Bedeutung regulativer Disciplinen erstrecken sich Logik und Ethik über den gesammten Umfang unseres Erkennens. Die Logik bildet

die normative Basis der theoretischen, die Ethik diejenige der praktischen Wissenschaften. Theoretisch ist aber die wissenschaftliche Untersuchung überall da, wo es sich um die Erforschung des thatsächlichen Zusammenhangs des Gegebenen handelt; praktisch nennen wir sie. sobald sie sich mit menschlichen Willenshandlungen und den geistigen Schöpfungen, die aus solchen hervorgehen, beschäftigt. Hieraus ergibt sich, dass diese Begrenzung mit der Unterscheidung des explicativen und normativen Standpunktes zwar nicht zusammenfällt, aber sich doch nahe mit ihr berührt. Die theoretische Betrachtung bezieht sich überall auf das Sein, und sie ist desshalb die allgemeinere, die auch das praktische Gebiet mit umfasst; das letztere beschränkt sich lediglich auf dasjenige Sein, das zugleich dem Gesichtspunkt des Sollens unterstellt werden kann. Hiervon abgesehen ist aber das Gebiet des Praktischen einerseits ein weiteres als dasjenige des Normativen, da die praktischen Disciplinen den ausserhalb der Normen und ihrer Anwendungen gelegenen Bedingungen und Wirkungen der Willensthätigkeit nicht minder wie den Normen selbst ihre Aufmerksamkeit zu schenken haben; und es ist anderseits ein engeres, weil der Begriff des Praktischen auf die äussere Willenshandlung, deren Ursachen und Effecte sich beschränkt. So erklärt es sich, dass namentlich die eine der beiden normativen Grundwissenschaften, die Logik, eine in eminentem Sinne theoretische Wissenschaft geworden ist.

Im Zusammenhange damit hat nun auch der Begriff der Norm in Logik und Ethik mit Rücksicht auf seine Anwendungen eine wesentlich abweichende Bedeutung. Die Normen der Logik beziehen sich auf alles, was uns in der Anschauung oder in Begriffen, die wir von der Anschauung ausgehend entwickeln, gegeben sein kann. Bei ihrer Anwendung findet keinerlei Werthurtheil über die Objecte des logischen Denkens statt: wohl aber kann dieses selbst oder das denkende Subject mit Rücksicht auf seine Denkthätigkeit einer solchen Beurtheilung unterworfen werden. Die Normen der Ethik beziehen sich dagegen unmittelbar auf freie Willenshandlungen denkender Subjecte, und auf Objecte nur insofern, als sie solchen Willenshandlungen ihren Ursprung verdanken. Hier ist daher das handelnde Subject zugleich das Object, das den Gegenstand unserer Werthbeurtheilung abgibt. Demnach ist ersichtlich, dass das Subject des logischen Denkens eben nur darum zum Beziehungspunkt einer Werthschätzung gemacht werden kann, weil es zugleich ethisches Object ist, weil das logische Denken als freie Bethätigung des Willens zugleich dem Gesichtspunkt des sittlichen Handelns sich unterordnet. Insofern die Logik neben andern Aufgaben diejenige verfolgt, die Kriterien des richtigen Denkens zu entwickeln und den Werth desselben ans Licht zu stellen, kann sie daher auch eine Ethik des Denkens genannt werden. Nicht die gleiche Bedeutung hat aber für Logik und Ethik der Begriff des Sollens. Für die Ethik liegen die Motive desselben unmittelbar in den

Gegenständen ihrer Betrachtung; der Logik entspringt er erst, wenn das Verfahren, das sie selbst bei der Untersuchung der Gegenstände anwendet, unter den Gesichtspunkt eines der Werthbeurtheilung unterworfenen, also ethischen Handelns tritt. So ist das Sittliche die letzte Quelle des Normbegriffs, und die Ethik ist die ursprüngliche Normwissenschaft. Von ihr aus hat sich der Normbegriff auf zwei Wegen über alle Theile des menschlichen Wissens ausgebreitet. Auf dem einen, seinem ursprünglichen Bereich näher gelegenen, hat er die Gebiete sich unterworfen, die, wie vor allen die Logik, in ihrer subjectiven Entstehungsweise aus Willenshandlungen den sittlichen Thatsachen verwandt sind. Auf dem andern, weiter abführenden, hat er sich in jenen Begriff einer überall waltenden Gesetzmässigkeit umgewandelt, den unser Denken auf alle ihm in äusserer oder innerer Erfahrung gegebenen Gegenstände anwendet. Es ist leicht zu sehen, dass die erste dieser Umgestaltungen die zweite vorbereiten musste. Denn in der Forderung einer allgemeinen Gesetzmässigkeit des Seins überträgt unser logisches Denken seinen eigenen normativen Charakter auf seine Gegenstände. Nun würde sich zwar der normative Charakter des logischen Denkens niemals ohne die entsprechende Constanz und Gesetzmässigkeit der Objecte entwickeln können. Aber da diese für uns erst vorhanden ist, wenn sie von unserem Denken erfasst wird, so bleibt in der Reihenfolge der Bedingungen dem letzteren ebenso der Vorrang, wie es seinerseits wieder dem ethischen Normbegriffe sich unterordnet.

2. Die Methoden der Ethik.

Die frühzeitig eingetretene Erkenntniss des normativen Charakters der Ethik hat auf die Entwicklung ihrer Methoden nicht günstig eingewirkt. Denn es wurde dadurch die Voraussetzung nahe gelegt, dass sie auch hinsichtlich des Ursprungs und der Anwendung ihrer Principien der normativen Erkenntnisswissenschaft, der Logik, verwandt sei. Mochte immerhin diese Voraussetzung an sich keinen Irrthum enthalten, so führte sie doch in Folge der über das Wesen der logischen Normen geltenden Anschauungen auf Abwege, die auf ethischem Gebiet ungleich tiefer greifende Folgen herbeiführten.

Im Princip nämlich wird eine unbefangene Betrachtung allerdings für die logischen Gesetze keine andern Bedingungen als für die ethischen zugestehen, da es auf beiden Gebieten keine Form ohne einen Inhalt geben kann, so dass hier wie dort die abstracten Normen nur Erzeugnisse des Denkens sind, die sich in Folge der Wechselwirkung desselben mit einem mannigfaltigen Erfahrungsinhalt entwickeln. Für die Logik wie für die Ethik gilt daher gleicher Weise der Satz, dass die Gesetze, die unsere Auffassung der Objecte beherrschen, immer auch Gesetze der Objecte selbst

sind, und dass die realen Beziehungen der Dinge nothwendig als übereinstimmend mit den Principien unserer Ordnung und Verbindung derselben vorausgesetzt werden müssen. Doch niemals kann diese Uebereinstimmung als eine der thatsächlichen Wechselwirkung des Denkens und der Erfahrung vorausgehende angenommen werden, sondern sie kann immer nur in dieser Wechselwirkung selbst sich bethätigen. So wenig es Erfahrungsgegenstände gibt ohne ein denkendes Subject, ebenso wenig ist das letztere ohne die ersteren möglich.

Abgesehen von dieser allgemeinen Verwandtschaft begegnen nun aber Logik und Ethik sehr verschiedenen Bedingungen ihrer Entwicklung. Die Objecte, deren die Denkgesetze zu ihren allgemeinsten Bethätigungen bedürfen, sind eminent einfacher Natur; diese Gesetze selbst beziehen sich auf die einfachsten Beziehungen der Anschauung, welche an jedem beliebigen Anschauungsinhalt unmittelbar uns entgegentreten. Die ethischen Gesetze dagegen führen mitten hinein in die verwickelten Verkettungen äusserer Willenshandlungen. Während die logischen Grundsätze der Identität und des Widerspruchs oder die ihnen entsprechenden einzelnen Verhältnisse der völligen und theilweisen Deckung der Begriffe, der Unterordnung und Abhängigkeit überall, wo wir den Objecten denkend gegenübertreten, sich in zwingenden Anwendungen verwirklicht zeigen, setzen auch die primitivsten sittlichen Urtheile complexe Motive des Willens voraus, die ebensowohl mit den individuellen Eigenschaften des Bewusstseins wie mit den Bedingungen, welche das gemeinsame Leben der Menschen mit sich führt, in Beziehung stehen. So nahe unter diesen Umständen der Logik die Annahme lag, dass die Denkgesetze ein ursprünglicher, aller Erfahrung vorausgehender Besitz des Geistes seien, der nur in seinen verwickelteren Bethätigungen und Entfaltungen dem Einflusse äusserer Anregungen unterworfen sei: der Ethik an sich wäre eine solche Voraussetzung sicherlich so ferne wie möglich geblieben. Aber der auch für sie massgebende Begriff der Norm unterwarf sie um so mehr der nämlichen Betrachtungsweise, als jener Charakter des Befehls, welchen jede Norm zukünftigen Handlungen gegenüber besitzt, den ethischen Normen vermöge ihrer Beziehung auf die praktische Willensthätigkeit vorzugsweise zukommt. Da praktisch der Befehl der Handlung, die sich nach ihm richtet, vorangehen muss, so liegt der Schluss nahe, dass auch theoretisch betrachtet die Norm nothwendig früher sei als ihre Anwendung. Darum hat man seit langer Zeit vielfach neben den logischen auch die sittlichen Gesetze als einen ursprünglichen Besitz des Geistes angesehen, der nicht in seinem eigentlichen Bestand, sondern nur in seinen Anwendungen sich entwickeln könne; oder man hat, da irgend ein Ursprung doch, wie dem Geiste selbst, so auch jedem geistigen Inhalte zukommen muss, den Sittengesetzen eine übersinnliche Entstehung zugeschrieben, sie als das Band betrachtend, durch welches das empirische Dasein mit seinem ewigen Urquell zusammenhänge.

Freilich aber war es hier mehr noch als auf logischem Gebiet begreiflich, dass diese Anschauung nicht ohne Widerspruch blieb. Die Abhängigkeit von den empirischen Bedingungen des sittlichen Lebens lag zu deutlich vor Augen, als dass sich nicht von Anfang an der Versuch einer erfahrungsmässigen Ableitung der ethischen Principien der Voraussetzung ihrer Ursprünglichkeit hätte entgegenstellen müssen. In der älteren Ethik durchkreuzen sich zumeist beide Ansichten, da man sie im Sinne jenes Platonisch-Aristotelischen Gedankens, der überall die Erfahrung als ein äusseres Hülfsmittel anerkennt, welches die in uns liegenden Begriffe zur Entwicklung bringt, als mit einander vereinbar betrachten mochte. In der neueren Ethik trennen sie sich mehr und mehr von einander, und die von ihnen getragenen Bestrebungen treten einander feindselig gegenüber. In den Methoden der Ethik entsteht dadurch ein tiefgehender Zwiespalt. Denn sobald man die ethischen Normen als einen unabhängig von den wechselnden Bedingungen äusserer Einwirkung in uns liegenden festen Besitz betrachtet, kann diesem gegenüber die wissenschaftliche Aufgabe nur in einer Selbstbesinnung bestehen, welche die ursprünglich dunklen Ideen zur klaren Erkenntniss erhebt. Eine solche Selbstbesinnung bedarf nothwendig bestimmter Voraussetzungen und Verfahrungsweisen. Die ersteren werden hierbei der allgemeinen Weltanschauung entnommen, von welcher die Auffassung des Sittlichen einen integrirenden Bestandtheil bildet. Von dem Charakter dieser Weltanschauung ist dann das logische oder dialektische Verfahren getragen, welches den Begriff des Sittlichen entwickelt und in seine Bestandtheile zerlegt. Werden dagegen die ethischen Gesetze als die Wirkungen der empirischen Bedingungen betrachtet, unter denen sich das menschliche Handeln befindet, so können selbstverständlich diese Gesetze ihrerseits nur der Erfahrung entnommen werden. Als das hauptsächlichste Werkzeug der ethischen Untersuchung erscheint dann die Beobachtung, mag man nun bei dieser vorzugsweise die innere Wahrnehmung der sittlichen Motive oder die äussere Feststellung der in Staat und Gesellschaft zur Herrschaft gelangten sittlichen Zwecke im Auge haben.

Die speculative Methode, die den ersten dieser Wege einschlägt, erfreut sich des bestechenden Vorzugs, dass sie ein Werk aus einem Gusse zu Stande bringt, welches in den Bau eines weltumfassenden Systems harmonisch sich einfügt. Sie braucht nicht auf Beobachtungen zu warten, die vielleicht erst in einer ungewissen Zukunft möglich sind; sie braucht nicht vor zweideutigen Erfahrungen zweifelnd Halt zu machen. Von einer bestimmten allgemeinen Idee erleuchtet, geht sie unverrückt auf ihr Ziel los. Aber freilich, sie erreicht dieses Ziel doch nur durch eine Selbsttäuschung, deren Folgen überall fühlbar werden, wo sie zur Anwendung ihrer Principien übergeht. Der Macht der Erfahrung kann sich Niemand entziehen. Wer sie auf dem geraden Wege vermeiden will, wird ihr auf

Nebenwegen nicht entrinnen; nur wird er, statt auf alle ihre Theile möglichst gleichmässig sein Augenmerk zu richten, ein einzelnes Factum herausgreifen, das aus irgend welchen Ursachen gerade in seinem Gesichtsfelde liegt. In keinem Gebiet ist dieser Nachtheil der speculativen Methode so augenfällig wie in der Ethik, offenbar wegen des ungeheuren Reichthums empirischer Thatsachen, über den sie verfügt. Es gibt kein ethisches System dieser Richtung, welches nicht irgend eine wahre und wichtige ethische Erfahrung zur Geltung bringt; aber man kann wohl sagen, dass es auch keines gibt, welches sich nicht zahlreichen anderen ebenso wahren und zum Theil ebenso wichtigen Thatsachen völlig verschliesst und dadurch manchen Seiten des sittlichen Lebens nicht hinreichend gerecht wird. Der Umstand, dass auch die speculative Ethik es stets als ihre Aufgabe betrachtet, den ganzen Umkreis ethischer Thatsachen von den allgemeinen Principien aus zu beleuchten, kann jenen Nachtheil nicht verbessern. Denn ein anderes ist es, von einem zuvor gewählten Standpunkte aus Umschau zu halten, ein anderes, nach vorgenommener Prüfung des ganzen Gebiets den Standpunkt zu wählen.

Das letztere ist es nun, was die empirische Methode als ihre Aufgabe betrachtet. Gleichwohl bereitet jener Reichthum ethischer Thatsachen, welcher die speculative Ethik beeinträchtigt, der empirischen Behandlung nicht geringere Schwierigkeiten. Auch bei ihr ist es in der Regel ein bestimmter Kreis von Erfahrungen, welcher ausschliesslich oder doch vorwiegend Berücksichtigung findet, indem dabei von vornherein die Voraussetzung obwaltet, in diesen Erfahrungen finde sich das Sittliche hauptsächlich verwirklicht. So kommt es, dass die empirische Methode zunächst wieder in zwei Richtungen sich spaltet: in die subjective, welche auf die in der inneren Wahrnehmung sich darbietenden Bedingungen unserer Willenshandlungen das Hauptgewicht legt, und in die objective, welche von den in Gesellschaft und Geschichte gegebenen Erscheinungen ausgeht. Damit nicht genug, kämpfen innerhalb jeder dieser Richtungen wieder verschiedenartige Standpunkte gegen einander. Die subjective Methode leidet unter der verbreiteten Einseitigkeit psychologischer Betrachtung, indem sie bald auf die Reflexion, bald auf die Gefühlsmotive des Handelns das Hauptgewicht legt. Die objective Methode stützt sich, um nicht der erdrückenden Vielgestaltigkeit sittlicher Thatsachen zu erliegen, entweder auf die Geschichte und Naturgeschichte der Sitte, oder auf die allgemeine Culturgeschichte, oder sie sucht die in den objectiven Rechtsbildungen zum Ausdruck gelangten Normen, oder auch die in den Erscheinungen des wirthschaftlichen Verkehrs nachzuweisenden Motive des Handelns für ihre Zwecke zu verwerthen. So entspringt aus der subjectiven Methode eine Reflexions- und eine Gefühlsethik, die unter einander wieder lebhaft im Streite liegen, und die objective spaltet sich in eine anthropologische, historische, juristische, nationalökonomische Ethik, wobei

es übrigens an Verbindungen dieser specielleren Richtungen nicht ganz gefehlt hat.

Nun ist es freilich leichter, gegenüber einer solchen Zersplitterung die Einheit und den Zusammenhang aller Arten ethischer Erfahrung zu betonen, als der Forderung nach einer gleichmässigen Berücksichtigung derselben wirklich nachzukommen. Mag aber immerhin vermöge der unvermeidlichen Beschränkung des individuellen Gesichtskreises das einzelne Unternehmen mangelhaft bleiben, so wird doch verlangt werden müssen, dass man wenigstens die Frage erwäge, inwieweit die von einem speciellen Erfahrungsbereich aus gezogenen Schlussfolgerungen einer Correctur oder Erweiterung durch die auf anderen Gebieten gesammelten Erfahrungen bedürfen. Je mehr diese letzteren selbst schon in ethischem Interesse verwerthet sind, um so leichter wird es dann geschehen, dass die Ethiker verschiedener Richtung, statt mit einander im Kampfe zu liegen, sich zu gemeinsamer erfolgreicher Arbeit verbinden können.

Was hier für die einzelnen Verzweigungen der empirischen Betrachtung gilt, das findet nun aber in gewisser Beziehung sogar auf das Verhältniss derselben zur speculativen Ethik seine Anwendung. Selbst wenn nämlich alle jene Thatsachen, welche uns subjective und objective Erfahrung zur Verfügung stellen, erschöpfend berücksichtigt sind, so ist damit doch an sich die wissenschaftliche Aufgabe der Ethik noch nicht erledigt. Denn diese Aufgabe besteht in der Feststellung der allgemeinen Principien, auf welche die sittlichen Thatsachen zurückgeführt, oder als deren besondere, durch das Zusammentreffen mit gewissen äusseren Bedingungen bestimmte Anwendungen sie betrachtet werden können. Nun glauben freilich zumeist die Vertreter der empirischen Methode, mittelst der letzteren selbst jene Principien finden zu können, indem sie es als ausgemacht annehmen, dass dieselben psychologischer Art, also durch die unmittelbare innere Erfahrung zu ermitteln seien. So kommt es, dass die subjective empirische Methode stets ein Uebergewicht über die objective behauptet hat, da bei der Beantwortung der ethischen Grundprobleme schliesslich ihr allein die entscheidende Stimme zukam.

Aber so selbstverständlich es ist, dass die objectiven Thatsachen des sittlichen Lebens zunächst einer psychologischen Prüfung zu unterwerfen und, so weit dies geschehen kann, auch psychologisch zu interpretiren sind, so wird doch die ganze sittliche Welt in eine einseitige Beleuchtung gerückt, wenn man ihr sofort mit der Voraussetzung gegenübertritt, dass alle ihre Erscheinungen aus den Bedingungen jenes subjectiven Bewusstseins, welches den Gegenstand der empirischen Psychologie bildet, zu begreifen seien. Es ist denkbar, dass sich dies als Resultat der Untersuchung herausstellt; es ist aber unzulässig, ein mögliches Resultat als ein Axiom anzusehen, welches man von vornherein der Erwägung eines jeden sittlichen Thatbestandes entgegenbringt. Auch der Einwand, dass

die Ungültigkeit dieser Voraussetzung durch den Widerspruch mit den Thatsachen sich erweisen müsste, bildet keine Rechtfertigung für die Voreiligkeit des Verfahrens. Denn wenn überhaupt vorgefasste Meinungen schwer durch Erfahrung zu widerlegen sind, so ist es fast unmöglich, dass im voraus angenommene Axiome auf diesem Wege beseitigt werden. Wo je einmal ein unlösbarer Widerspruch sich ergeben sollte, da weicht die Erfahrung dem Axiom, nicht das Axiom der Erfahrung, und dies ganz besonders dann, wenn es sich, wie hier, um verwickelte Thatsachen handelt, die, ehe sie mit der Voraussetzung confrontirt werden können, zuvor alle möglichen Stadien der Abstraction und Interpretation zurückgelegt haben müssen. Die Abstraction namentlich, so wenig wir sie entbehren können, ist leider zugleich ein Verfahren, welches sich der Elimination unerwünschter Thatsachen gelegentlich als ein bequemes Werkzeug zur Verfügung stellt.

Wenn demnach eine einzelne, in den eigenen Bereich der empirischen Methode fallende Untersuchung an und für sich nicht im Stande ist, die Principien zu liefern, von denen aus wir die Thatsachen der sittlichen Welt unserem Verständnisse näher bringen können, so bleibt nur übrig, dass wir diese Thatsachen selbst in ihrem ganzen Umfange als Grundlagen der Untersuchung benützen. Voraussichtlich wird dann aber hier, ähnlich wie im Gebiet der objectiven Naturerkenntniss, die empirische Beobachtung zu Postulaten führen, die selbst nicht unmittelbare Thatsachen der Erfahrung sind, sondern den letzteren hinzugefügt werden müssen, um sie in ihrem Zusammenhange begreiflich zu machen. Principien, die den Charakter solcher Postulate besitzen, können aber überall durch die empirische Methode nur vorbereitet, nicht wirklich entdeckt werden. Ihre Auffindung ist vielmehr Aufgabe der Speculation, die übrigens nur dann einen bleibenden Erfolg ihrer Bemühungen erwarten darf, wenn sie sich den vollen Erwerb der kritisch geprüften wissenschaftlichen Erfahrung gesichert hat.

In diesem Sinne tritt die speculative Methode neben der empirischen in ihre Rechte ein. Nicht *dass* sie, sondern *wie* sie angewandt wurde, bildet den begründeten Einwand gegen die herrschenden Richtungen der speculativen Ethik. Die Ethik ist weder eine rein speculative noch eine rein empirische Disciplin, sondern sie ist, wie jede allgemeine Wissenschaft, empirisch und speculativ zugleich. Aber nach dem naturgemässen Gang unserer denkenden Betrachtung der Dinge muss auch in ihr der Speculation das empirische Verfahren vorausgehen; es muss ihr die Bausteine in die Hand geben, mit denen sie ihr Gebäude errichtet.

Insoweit nun die Ethik der Speculation sich bedient, ist sie eine *metaphysische* Disciplin. Denn metaphysisch ist jede Untersuchung, die sich auf die nicht unmittelbar der Erfahrung zugänglichen Voraussetzungen über das Wesen der Dinge bezieht. Insbesondere ergänzt hier die ethische Betrachtung den metaphysischen Theil der Naturwissenschaft, der in einem völlig analogen Verhältnisse zu der empirischen Untersuchung

der Naturerscheinungen steht. In die natürliche und in die sittliche Weltordnung zerlegt sich uns der Begriff der Weltordnung überhaupt. Indem die Metaphysik die ethische wie die naturwissenschaftliche Betrachtung voraussetzt, wird es zugleich ihre Aufgabe, jene beiden Formen der Weltordnung in eine innere Uebereinstimmung zu bringen und auf diese Weise eine Weltanschauung zu begründen, welche den Bedürfnissen unseres theoretischen Erkennens und den Forderungen unseres sittlichen Bewusstseins gleichmässig gerecht wird.

Obgleich aber die empirische und die speculative Methode in die Bearbeitung der ethischen Probleme sich theilen, so darf nun deren Verhältniss doch nicht so aufgefasst werden, als handle es sich hier um gänzlich von einander verschiedene Formen des Denkens. Mit Rücksicht auf die letzteren bilden vielmehr beide nur die sich ergänzenden Bestandtheile eines und desselben Verfahrens. Es gibt keine andern Methoden als solche, die von der Verarbeitung der Erfahrung ausgehen, und keine, die nicht ausschliesslich von den allgemeingültigen logischen Principien Gebrauch machen. Nicht auf das logische Verfahren als solches gründet sich daher der Unterschied, sondern lediglich auf die Begriffe, mit denen das Denken operirt. Die Herrschaft der empirischen Methode reicht so weit, als diese Begriffe unmittelbare Abstractionen und Inductionen aus der Erfahrung sind. Die Speculation dagegen beginnt, sobald hypothetische Elemente in die Begriffsbildung eingehen, die nicht der Erfahrung entnommen, sondern ihr unter dem Einfluss der Einheitsbedürfnisse unseres Denkens hinzugefügt werden. In diesem Sinne ist die speculative Methode so wenig wie irgend eine andere specifisch philosophischer Art, sondern ihre Anwendung beginnt bereits in den Einzelwissenschaften, um dann in den principiellen Theilen der Philosophie, und so namentlich auch in der Ethik, nochmals geübt zu werden. Dies geschieht aber in keiner der Philosophie specifisch eigenthümlichen Weise, sondern nur mit umfassenderer Rücksichtnahme auf die mannigfaltigen Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens.

3. Die Aufgaben der Ethik.

Obgleich die Ethik als Normwissenschaft der Logik nicht nur verwandt, sondern in gewissem Sinne sogar übergeordnet ist, so würde es doch wenig angemessen sein, wenn sie einen ähnlichen Weg der Untersuchung und Darstellung wie diese einschlagen wollte. Kann die Logik vermöge der einfachen Natur der Anschauungen, auf welche ihre Principien gegründet sind, diese ohne weiteres als gegeben voraussetzen, so muss umgekehrt der Aufstellung der ethischen Normen ihre Aufsuchung vorausgehen, die vermöge der verwickelten Beschaffenheit des ethischen Thatbestandes sogleich als eine der schwierigsten und umfangreichsten ethischen

Aufgaben sich herausstellt. Diese Aufsuchung kann nun wieder auf doppelte Weise geschehen. Die ursprüngliche Quelle für die Erkenntniss des Sittlichen ist das sittliche Bewusstsein des Menschen, wie es in den allgemeinen Anschauungen über Recht und Unrecht und ausserdem vornehmlich in den religiösen Vorstellungen und in der Sitte seinen objectiven Ausdruck findet. Der nächste Weg zur Aufsuchung der ethischen Principien ist daher derjenige der anthropologischen Untersuchung, wobei wir den letzteren Ausdruck in einem weiteren als dem gewöhnlich gebrauchten Sinne verstehen: die Völkerpsychologie, die Ur- und Culturgeschichte beschäftigen sich ja nicht weniger als die Naturgeschichte des Menschen mit anthropologischen Problemen.

Ein zweiter Weg eröffnet sich uns in der wissenschaftlichen Reflexion über die Sittlichkeitsbegriffe. Sie schöpft naturgemäss selbst aus dem sittlichen Bewusstsein. Aber es tritt in ihr zu dem unmittelbaren sittlichen Thatbestand die Selbstbesinnung und der Versuch einer Analyse und Unterordnung desselben unter allgemeine Gesichtspunkte hinzu. Ist auch dieser Versuch, wie oben bemerkt, zumeist mit der einseitigen Hervorkehrung einzelner Momente des Sittlichen verbunden, so wird diese Einseitigkeit doch dadurch einigermassen wieder ausgeglichen, dass verschiedene ethische Richtungen sich ergänzen. Dieser Umstand macht es zugleich unerlässlich, dass sich mit der Betrachtung der geschichtlichen Entwicklung der ethischen Begriffe die Kritik der verschiedenen ethischen Systeme verbindet.

Nach dieser doppelten inductiven Vorbereitung, der Untersuchung des ursprünglichen sittlichen Bewusstseins und der wissenschaftlichen Reflexion über das Sittliche, ist nun die eigentlich systematische Aufgabe der Ethik wiederum eine doppelte. Sie hat erstens auf der gegebenen Grundlage die Principien zu entwickeln, auf welchen alle sittlichen Werthurtheile beruhen, und dieselben in Bezug auf ihren Ursprung und ihren wechselseitigen Zusammenhang zu prüfen; und sie hat sodann die Anwendungen der ethischen Principien auf die Hauptgebiete des sittlichen Lebens, auf Familie, Recht, Staat und Gesellschaft, ihrer Betrachtung zu unterwerfen. Von diesen beiden Aufgaben fällt nur die erste der Darstellung der allgemeinen Ethik zu. Die zweite führt unmittelbar in die einzelnen ethischen Wissenschaften über, die, als Pädagogik, Rechtsphilosophie, Philosophie der Gesellschaft und der Geschichte, vermöge der Wichtigkeit und des Umfangs ihrer Probleme eine selbständige Behandlung erheischen.

Erster Abschnitt.

Die Thatsachen des sittlichen Lebens.

Erstes Capitel.

Die Sprache und die sittlichen Vorstellungen.

1. Der Allgemeinbegriff des Sittlichen.

a. Geschichte der Wörter: ethisch, moralisch, sittlich.

Die frühesten Zeugnisse für die Ausbildung menschlicher Vorstellungen bietet uns überall die Sprache dar. Ehe irgend eine andere Form der Ueberlieferung beginnt, hat sie bereits bestimmte Bezeichnungen für die das Völkerbewusstsein beherrschenden Anschauungen hervorgebracht; und das Wort ist es zugleich, das in dem Wechsel und in der Trennung einst zusammenfliessender Bedeutungen ein Spiegelbild liefert für die allmähliche Entwicklung und den Wandel der Vorstellungen. Auch die Untersuchung des Ursprungs der sittlichen Vorstellungen wird daher zunächst an die Sprache ihre Fragen zu richten haben.

Aber freilich, jene Entwicklungsfähigkeit der Sprache, die vor allem in Bezug auf die Wortbedeutungen eine nie rastende ist, bringt es zugleich mit sich, dass ihre Zeugnisse nur mit Vorsicht benützt werden dürfen, wenn aus ihnen Rückschlüsse auf die ursprünglich in ihr ausgeprägten Anschauungen gemacht werden sollen. Nicht nur liegt die Gefahr nahe, dass man später entstandene Wortbedeutungen auf die frühesten Stufen der Sprache zurückverlegt, und dass man Begriffe, die einen individuellen oder in specifisch wissenschaftlichen Bedürfnissen begründeten Ursprung haben, als primitive Schöpfungen des Volksgeistes betrachtet, sondern auch umgekehrt: ein Mangel bestimmt unterschiedener sprachlicher Zeichen darf nicht ohne weiteres als eine mangelnde Unterscheidung der Begriffe selber gedeutet werden. Ist es doch wahrscheinlich, dass eine ausgedehnte Homonymie

ursprünglich die Sprache beherrschte. Nur der in literarischen Denkmälern aufbewahrte Sprachgebrauch kann daher mit voller Sicherheit über die Existenz der Vorstellungen entscheiden, und erst wenn man im Stande ist, auf diesem Wege die Geschichte eines Wortes durch alle Wandlungen seiner Bedeutung zu verfolgen, werden aus solchen Veränderungen mit einiger Sicherheit Rückschlüsse auf die Entwicklung des Bewusstseins gemacht werden können.

Diese Gesichtspunkte kommen schon bei der ersten Frage zur Geltung, die uns bei der Untersuchung der ethischen Vorstellungen auf sprachlichem Gebiete begegnet, bei der Frage nach der Entstehung und Bedeutung der Allgemeinbezeichnungen, welche sich für das Gesammtgebiet der sittlichen Thatsachen ausgebildet haben. Man pflegt einen tiefen und sinnigen Gedanken darin zu finden, dass die Sprache das Sittliche mit der Sitte in nächste Beziehung bringt. In der Thatsache, dass diese Anlehnung an die Sitte (mos, ἔθος) mindestens drei Mal, bei den Griechen, Römern und Germanen, sich wiederhole, glaubt man einen Beweis zu erblicken, dass es sich hier nicht um eine zufällige Verbindung, sondern um eine zwingende Vorstellung des menschlichen Bewusstseins handle. Ja es wird zuweilen als ein besonderes Verdienst der deutschen Sprache betrachtet, dass sie durch die selbständiger gewordene Bezeichnung den Begriff der Sittlichkeit deutlicher von Sitte und Recht gesondert habe, als dies bei den Griechen, Römern und altorientalischen Völkern der Fall gewesen sei*). Die wirkliche Geschichte des Wortes vermag diese Vermuthungen nicht zu bestätigen. Weder auf deutschem noch auf römischem Boden hat sich die Anlehnung des Sittlichen an die Sitte unabhängig vollzogen, sondern sie ist nach dem Vorbild des griechischen Wortgebrauchs entstanden; und auch hier ist sie nicht eine ursprüngliche instinctive Handlung des Völkerbewusstseins, sondern eine persönliche That, die keinen Geringeren als den grossen realistischen Ethiker der Griechen, Aristoteles, zu ihrem Urheber hat. Indem er die ethischen Tugenden von denjenigen der vernünftigen Einsicht (den dianoëtischen) sonderte, wonach dann von seiner Schule die Erörterungen über das ganze Gebiet allgemein als „Ethisches“ (ἠθικά) bezeichnet wurden, hatte er zunächst das ἦθος im Sinne von Charakter und Gemüth im Auge. Da er nun aber den Haupteinfluss auf die Entstehung und Befestigung der sittlichen Eigenschaften bei den Verstandestugenden der Belehrung, bei den Charaktertugenden der Uebung einräumte, schien ihm diese Beziehung schon durch die nahe Verwandtschaft der Wörter ἦθος und ἔθος nahe gelegt**). Auch die neuere Sprachwissenschaft betrachtet diese Wörter als ursprünglich identisch, und sie hat sich also

*) R. v. Jhering, Der Zweck im Recht, II, S. 50, 59.

**) Ethic. Nicom. B, 1, und damit nahe übereinstimmend Magn. moral. A, 6: τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν.

hier für den etymologischen Versuch des alten Philosophen entschieden. Aber in dem Sprachgebrauch seiner Zeit wurde doch die Bedeutung beider als eine verschiedene empfunden. Während das ἔθος, ähnlich dem stammverwandten lateinischen consuetudo, mehr die äussere Angewöhnung betonte, hat bei dem ἦθος der früh eingetretene und noch bei Homer erhaltene engere Gebrauch für die Wohnstätte von Menschen und Thieren eine Uebertragung auf die durch die vertraute Umgebung bewirkte Gemüthsstimmung hervorgerufen, ein Bedeutungswechsel, wie er so häufig der Bildung von Bezeichnungen für Seelenzustände und geistige Eigenschaften zu Grunde liegt. Sicherlich hat Aristoteles, als er die auf Gemüth und Charakter beruhenden Tugenden die ethischen nannte, zunächst nur an jene übertragene Bedeutung gedacht, durch die für uns heute noch das „Ethos“ einen von der Sitte specifisch verschiedenen Sinn besitzt, und die etymologische Beziehung auf das ähnlich klingende Wort, das ihm in der Bedeutung „Gewohnheit“ geläufig war, ist ein Gedanke, der dem Philosophen erst durch seine ethische Theorie nahe gelegt wurde; schwerlich aber verdankt umgekehrt diese Theorie jener dem allgemeinen Sprachbewusstsein längst entschwundenen etymologischen Beziehung ihre Entstehung.

Die Römer, wie sie in ihrer philosophischen Terminologie überhaupt auf Entlehnungen aus dem Griechischen angewiesen waren, haben auch auf ethischem Gebiet sich solcher bedient und so vor allem den Ausdruck „moralis“, der dann der „philosophia moralis“ das Dasein gegeben, im directen Anschlusse an Aristoteles geschaffen. Cicero bemerkt an der Stelle, wo er das Wort einführt, ausdrücklich, dass er es, „um die lateinische Sprache zu bereichern“, dem Griechischen ἠθικός nachgebildet habe*). Dass das römische Wort „mos“ keineswegs mit dem Ethos im Aristotelischen Sinne sich deckt, blieb dabei freilich unbeachtet, da der Römer bei seinem mos, mores ursprünglich nur das Aeussere der Sitte sowie die Eigenschaft, sein eigenes Betragen nach der herkömmlichen Ordnung einzurichten, im Auge hatte. Erst in spätlateinischer Zeit ist aus dem Adjectivum moralis die moralitas entstanden**). Aus dem Latein der Kleriker, in welchem dieses Wort eine rasch wachsende Verbreitung gewann, ist es dann in die neueren romanischen Sprachen und das Englische übergegangen. Unser deutsches Wort „sittlich“ aber in seiner mit moralis zusammenfallenden Bedeutung ist höchst wahrscheinlich nichts anderes als eine Art

---

*) Cicero, De fato, 1. (Opera ed. Orelli, IV, p. 567.)

**) Die Lexica nennen Macrobius als den Schriftsteller, welcher zuerst das Substantivum moralitas gebrauchte. Die einzige Stelle, an der bei Macrobius das Wort vorkommt (Sat., Lib. V, c. 1, 16), enthält es aber nicht im Sinne von Sittlichkeit, sondern es ist von der „moralitas stili“, vom Charakter des Stils, die Rede. Nach Ducange's Glossarium nov. ad script. med. aev. ist der ungefähr um dieselbe Zeit (Ende des vierten Jahrh.) lebende Kirchenvater Ambrosius der Erste, der moralitas im Sinne von morum probitas anwendet.

Uebersetzung des letzteren, der dann in ähnlichem Sinne die Uebertragung der moralitas in das Substantivum Sittlichkeit nachgefolgt ist. Hierfür spricht der Umstand, dass noch im Mittelhochdeutschen das Wort sittlich (sitelich) ausschliesslich im Sinne unseres „sittig", für bescheiden, anständig, der Sitte gemäss, gebraucht wird, während das Wort Sittlichkeit überhaupt fehlt*).

Nehmen wir zu dem Resultat dieser auf den Sprachgebrauch der uns nächststehenden Culturvölker bezüglichen Betrachtungen noch die Thatsache hinzu, dass überall, wo wir sonst das natürliche Sprachbewusstsein befragen, dasselbe immer nur einzelne Tugenden und sittliche Vorzüge zu benennen weiss, so ist wohl der Schluss gerechtfertigt, dass der Gesammtbegriff des Sittlichen überhaupt erst eine That des wissenschaftlichen Nachdenkens ist. Nicht als ob es dem ursprünglichen Bewusstsein ganz und gar an den Vorbereitungen hierzu gefehlt hätte. Lob und Tadel sind gegenüber den Handlungen unserer Mitmenschen so natürliche Aeusserungen, dass sie schon auf der rohesten Stufe des sittlichen Unterscheidungsvermögens nicht gefehlt haben können, und sobald sie vorhanden waren, musste auch das Lobenswerthe, so verschieden es im Einzelnen sein mochte, als ein Zusammengehöriges empfunden werden. Doch zwischen dieser instinctiven Vorausnahme und der bewussten Verbindung der besonderen Gestaltungen des Sittlichen in einen Begriff liegt eine Arbeit des abstracten Denkens, welche überall erst von der Wissenschaft geleistet wurde. Da die Begriffsbildungen der letzteren immer den Spuren natürlicher Verbindungen und Unterscheidungen folgten, so haben sie ihrerseits aber auf das allgemeine Bewusstsein und den in der Sprache sich ausprägenden Vorstellungsinhalt desselben mächtig zurückgewirkt.

b. Gut und Böse.

Die deutlichen Spuren dieser Rückwirkung tragen namentlich diejenigen Begriffe an sich, die, noch bevor der Gesammtbegriff des Sittlichen entstand, zu einem Umfange erweitert wurden, in welchem sie im wesentlichen mit den Gegensätzen des Lobens- und des Tadelnswerthen sich deckten. Es sind dies die Gegensatzbegriffe des Guten und Bösen. Keiner Sprache scheinen sie zu fehlen, aber in keiner haben sie ursprünglich genau die nämliche Bedeutung. Während der Inder das Gute mit dem Wahren, das Böse mit dem Falschen zusammenfliessen lässt, hat der Grieche bei dem ἀγαθός namentlich die Tapferkeit und andere rühmenswerthe Eigenschaften im Auge, eine Beziehung, welche die dem griechischen Geiste eigenthümliche Verbindung des Guten mit dem Schönen nahe legt. In dem lateinischen bonus tritt hinwiederum ursprünglich wohl mehr die Segnung mit äusseren Glücksgütern und die damit zusammenhängende Vornehmheit der Geburt hervor, indess das deutsche „gut" mit der näm-

*) M. Lexer, Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. 2. Aufl. Leipzig 1881.

lichen Wortsippe zusammenhängt, aus der unser „Gatte" entsprungen ist, so dass sich etwa „passend" als die nächste Bedeutung ergibt, ein Begriff, der auf die besondere Werthschätzung der gemeinnützigen Tüchtigkeit hinzuweisen scheint*). Aehnlich verschiedene Färbungen haben in denjenigen Wörtern sich ausgeprägt, welche die Gesammtheit der lobenswerthen Eigenschaften in einen abstracten Gegenstandsbegriff zusammenfassen. Während hier z. B. in der griechischen ἀρετή die Nebenbeziehung auf den äusseren Glanz der Tapferkeit und sonstigen sittlichen Tüchtigkeit hervortritt, ist in der römischen virtus auf die Mannhaftigkeit und Charakterfestigkeit der Hauptwerth gelegt, und das deutsche Wort „Tugend" enthält hier in einer unserm heutigen Sprachbewusstsein noch fühlbareren Weise als das Eigenschaftswort „gut" den Hinweis auf das Taugliche und Passende.

So wird die alte Erfahrung, dass die Wörter einer Sprache im Grunde genommen immer unübersetzbar sind, vielleicht nirgends so sehr als im Gebiet der ethischen Terminologie bestätigt. Freilich aber würde es übereilt sein, wenn man daraus schliessen wollte, dass ursprünglich überhaupt keinerlei Uebereinstimmung hinsichtlich des sittlich Lobens- und Tadelnswerthen geherrscht habe. Gewiss hat dem Inder die Charakterfestigkeit ebenso gut als eine Tugend gegolten wie dem Römer oder Germanen die Wahrhaftigkeit. Nur die relative Werthschätzung der verschiedenen sittlichen Eigenschaften ist eine abweichende. Aber auch dieser Unterschied hat sich schon im natürlichen Entwicklungsgang des Völkerbewusstseins sichtlich allmählich vermindert, indem die Wortbedeutungen, einer verbreiteten Tendenz der Begriffsbildung Folge gebend, sich fortwährend erweiterten. Die vornehmste unter den lobenswerthen Eigenschaften diente so mehr und mehr zur Bezeichnung des Lobenswerthen überhaupt. Schon die Einheit der sittlichen Persönlichkeit, welche stets verschiedene Tugenden gleichzeitig zur Darstellung bringt, musste zu einer solchen Uebertragung herausfordern, indem sie es nahe legte, den Namen des Guten wie ein äusseres Zeichen zu gebrauchen, welches die Vereinigung aller jener persönlichen Vorzüge andeutete. Den letzten Schritt hat aber auch hier erst die philosophische Ethik gethan. Wie sie die Gesammtbezeichnung des Sittlichen geschaffen, so gewannen auch durch sie die Begriffe des Guten, des Schlechten und der Tugend einen allgemeineren Werth, in welchem die ursprüngliche nationale Färbung der sittlichen Anschauungen bis auf jene unvertilgbaren Spuren verschwunden war, deren schliesslich auch die Philosophie sich nicht völlig entäussern kann. So erscheint die allmähliche Ausgleichung der specifischen Bevorzugungen einzelner sittlicher Eigenschaften als ein Vorgang,

*) Bezüglich des Indischen vgl. Abel Bergaigne, Religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda, p. 179. Ueber das Griechische Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, I, S. 289. Ueber das Deutsche Schade, Altdeutsches Wörterbuch, 3. Aufl., S. 358.

der durchaus mit der Ausbildung eines Allgemeinbegriffs des Sittlichen zusammenfällt und gleich diesem erst in der von der Wissenschaft geübten ethischen Reflexion sein Ende findet.

Wie es nun ein allgemeiner Charakterzug in der Geschichte des Bedeutungswandels der Wörter ist, dass äussere sinnliche Eigenschaften allmählich erst zum Ausdruck des Inneren und des Geistigen Verwendung finden, so tragen insbesondere auch die Bezeichnungen des Guten und Bösen deutlich noch die Spuren eines solchen sinnlichen Ursprungs an sich; ja dieselben verrathen sich gerade bei ihnen in der augenfälligsten Weise, indem sich hier beide Bedeutungen, die sinnliche und die sittliche, bleibend neben einander erhalten haben. Wir reden noch heute ebenso wohl von einer guten Mahlzeit wie von einer guten Handlung, von einem bösen Finger wie von einem bösen Gewissen, und die nämliche Vermengung der Bedeutungen wiederholt sich bei den entsprechenden Wörtern auf allen Sprachgebieten. Wo man aber irgend der Spuren des ursprünglichen Wortsinnes habhaft werden kann, da liegt derselbe stets dem Sinnlichen näher als dem Sittlichen, und die Vermuthung ist daher gerechtfertigt, dass die letztere Anwendung erst aus einer wenn auch noch so primitiven Uebertragung hervorgegangen sei. Es ist möglich, dass gerade die Frühzeitigkeit der Uebertragung hier das Fortbestehen der sinnlichen Bedeutung gesichert hat. Denn dieses bildet einen merkwürdigen Contrast zu verhältnissmässig neuen Bestandtheilen des ethischen Wortschatzes, wo irgend ein dem Sittlichen fremdartiger Begriff der ursprünglichere war, der aber durch den ethischen Gebrauch völlig verdrängt wurde*).

Mit dem Umstande, dass bei den Bezeichnungen des Guten und Bösen in überaus früher Zeit schon die Uebertragung des Sinnlichen in das Sittliche stattgefunden hat, steht möglicher Weise noch eine andere Eigenschaft im Zusammenhang, durch die fast ausnahmslos, wie es scheint, die Attribute des Guten und Bösen sich auszeichnen. Sie besteht darin, dass namentlich die Wortbezeichnungen des Guten, zumeist aber auch die des Bösen, ursprünglich keine Steigerungsformen besitzen, und dass sich daher die Sprache bei ihrer Bildung der Entlehnung von andern Wortstämmen bedient hat. Man denke an das deutsche gut und besser, an das lateinische bonus und melior, an das griechische ἀγαθός und βελτίων oder ἀμείνων u. s. w. Bei dem Begriff des Bösen oder Schlechten ist die Erscheinung nicht ganz so constant. Zu dem lateinischen malus tritt zwar auch hier die Form peior, aber das Griechische

*) Eines der auffallendsten Beispiele dieser Art ist das Wort „Egoismus“, das um das Jahr 1700 in der Schule des französischen Cartesianismus entstand, zunächst um im Sinne von Subjectivismus oder Skepticismus gebraucht zu werden, und erst gegen Ende des vorigen Jahrhunderts seine heute allgemein gewordene moralische Bedeutung annahm. Vgl. hierüber meinen Aufsatz „Das Sittliche in der Sprache“. Deutsche Rundschau 1886, XII, S. 70.

hat frühe schon auf die Entlehnung verzichtet: schon Homer bildet die Steigerungen κακίων, κάκιστος, und im Deutschen ist nur eine gewisse Neigung zur Vermeidung der unmittelbaren Comparative erhalten geblieben. So sind die Formen böser, der böseste erst im Mittelhochdeutschen aufgetreten, und noch heute werden sie gerne durch fremde Ableitungen, wie schlechter, in der Sprache Luther's durch ärger, ersetzt. Man hat in diesen sprachlichen Erscheinungen einen Hinweis darauf gesehen, dass das Völkerbewusstsein geneigt sei, namentlich dem Guten eine unbedingte Werthschätzung zuzumessen, welche den Gedanken eines Mehr oder Minder ausschliesse*). Dagegen ist jedoch zu bemerken, dass nicht bloss das Böse, sondern auch das Grosse und Kleine bis zu einem gewissen Grade an dieser Eigenschaft theilnehmen, und dass die Bildung von Ableitungen aus verschiedenen Wortstämmen für zusammengehörige Begriffe überhaupt eine Erscheinung ist, die sonst, z. B. bei der Bildung des Hülfszeitwortes sein, in sehr allgemeiner Weise sich wiederholt hat. Wohl aber scheint diese Erscheinung nur bei sehr alten Wortbildungen vorzukommen, die einer Zeit angehören, in welcher die Sprache Begriffe von verwandter Bedeutung noch verschiedenartigen sinnlichen Anschauungen entlehnen konnte. Darum mag also auch diese Thatsache, ähnlich wie die oben erwähnte der dauernden Fortexistenz der sinnlichen Nebenbedeutung, ein werthvolles Zeugniss bilden für den frühen Ursprung sittlicher Anschauungen. Zugleich ist es wohl charakteristisch, dass dieser Wechsel der Steigerungsformen sich auf eine Gruppe von Eigenschaftswörtern beschränkte, die zur unmittelbaren Bezeichnung eines Menschen Verwendung finden konnten, ohne dass dabei eine Vergleichung mit andern Objecten von ähnlichen Eigenschaften beabsichtigt war. In diesem Sinne lässt sich dann allerdings auch von einem absoluten Werthe reden, den die Sprache den Benennungen der Gute, der Böse, der Grosse, der Kleine beilegte. Diese Bezeichnungen haben hier aber nur in ähnlichem Sinne eine absolute Bedeutung wie etwa der Eigenname. Indem sie gleich dem letzteren und manchmal vielleicht geradezu in Vertretung desselben zur festen Bezeichnung bestimmter Persönlichkeiten dienten, lag einem solchen Gebrauch der Gedanke an eine quantitative Vergleichung so ferne, dass in den davon gänzlich verschiedenen Fällen, wo eine derartige Vergleichung in Frage kam, leicht abweichende Wortbildungen entstehen konnten. Immerhin wird man es auch von diesem Standpunkte aus als ein Zeichen einer besonders häufigen Hervorhebung gerade der lobenswerthen Eigenschaften der Persönlichkeit betrachten können, dass unter allen jenen Bezeichnungen wieder der Name des Guten in der Regelmässigkeit des Mangels normaler Steigerungsformen den Vorrang behauptet hat.

Der in diesen Thatsachen hervortretende Einfluss der sittlichen

*) Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, I, S. 289.

Persönlichkeit verräth sich nun nicht minder in den Erscheinungen der Entwicklung und Differenzirung der einzelnen sittlichen Vorstellungen. Auch hier weisen die sprachlichen Bezeichnungen überall darauf hin, dass das Sittliche ursprünglich innig gebunden ist an die Person und deren Handlungen, und dass es nur langsam von diesem Substrate sich löst, indem die Sittlichkeitsbegriffe selbst eine gegenständliche Bedeutung gewinnen, so dass sie auch ohne unmittelbare Beziehung auf den concreten Inhalt sittlicher Lebenserscheinungen zu Objecten des Denkens gemacht werden können.

2. Die Entwicklung der sittlichen Einzelbegriffe.

a. Die Trennung der ethischen Begriffe von ihrem Substrat.

Die allmähliche Lösung der einzelnen sittlichen Begriffe von dem Substrat sittlicher Persönlichkeiten und Handlungen, an die sie ursprünglich gebunden sind, ist ein Vorgang, der mit der Bildung der ethischen Allgemeinbegriffe in innigstem Zusammenhange steht. Ein Gesammtbegriff des Sittlichen wird immer erst dann möglich sein, wenn sich der Process der Trennung im Einzelnen bereits vollzogen hat. Aus demselben Grunde aber fällt die Unterscheidung der Gegensätze des Guten und Bösen, die doch den Keim zu jenem Gesammtbegriffe vollständig in sich schliesst, schon in die frühesten Anfänge der sittlichen Entwicklung. Denn in ihnen ist jener Begriff noch vollständig verschmolzen mit der einzelnen sinnlichen Vorstellung einer Persönlichkeit, die durch ihre Handlungen die Bewunderung oder die Missbilligung ihrer Mitmenschen wachruft.

Gerade die persönlich gebrauchten Eigenschaftsbezeichnungen des Guten und Bösen scheinen nun aber in einer verhältnissmässig frühen Zeit schon in die sachlich gedachten Begriffe des Guten und des Bösen übergegangen zu sein, indem hier die Beziehung auf begehrungs- und verabscheuenswerthe Gegenstände ein Mittelglied bildete, durch das sich der sachliche Gebrauch dieser Wörter allmählich befestigte, so dass nun der Schritt zu ihrer noch abstracteren sittlichen Verwerthung leichter geschehen konnte. So ist das Gut, bonum, τὸ ἀγαθόν im Sinne von Glücksgütern, bezogen also auf sinnliche Gegenstände, sicherlich der Anwendung des nämlichen Wortes auf sittliche Handlungen und Gesinnungen vorangegangen, und es mag wohl sein, dass dies letztere ursprünglich als eine ähnliche Art metaphorischer Uebertragung empfunden wurde, wie wir es heute noch thun, wenn wir z. B. die Tugend ein Gut nennen.

Aber wie in der Mannigfaltigkeit ihrer Bedeutungen die Bezeichnungen des Guten und Bösen eine gewisse Ursprünglichkeit bewahrt haben, so ist dies auch darin geschehen, dass dieselben gerade in ihrer ethischen Anwendung als abstracte Gegenstandsbegriffe noch deutlich den Charakter substantivirter Adjective besitzen. In vielen anderen Fällen hat dieser

Ursprung aus der Eigenschaft sich verwischt, indem die Ableitung einer älteren, unserem Sprachgefühl entrückteren Periode der Sprachgeschichte angehört. Nichts desto weniger ist sie immer vorhanden: wo überhaupt ein abstracter ethischer Begriff auf seine Anfänge zurückverfolgt werden kann, da ist ihm dieser Ausgangspunkt an die Stirn geschrieben. So trägt die Tugend von dem Taugenden (althochd. tugan taugen), das Laster von dem Tadelnswerthen (lahan tadeln), die virtus (Mannheit) von dem vir ihren Namen. Am deutlichsten aber wird diese Gebundenheit der ethischen Begriffe an den Thatbestand der sittlichen Persönlichkeiten und Handlungen in denjenigen Bezeichnungen fühlbar, welche, durch Zusammensetzung gebildet, einer verhältnissmässig späten Periode der Sprachentwicklung angehören. So bildet der Grieche aus dem ἀγαθός die ἀνδραγαθία, aus dem δίκαιος die δικαιοσύνη, aus dem εὐσεβής die εὐσέβεια, aus dem σώφρων die σωφροσύνη u. s. w. Nächst dem Griechischen erfreut sich besonders das Deutsche einer fast unbeschränkten Fähigkeit zur Bildung solcher Zusammensetzungen. Diese sind aber, wahrscheinlich in Folge der hier noch später vor sich gegangenen Differenzirung der Begriffe, vorherrschend nicht bloss wie dort durch unmittelbare Ableitung von einem persönlich gebrauchten Eigenschaftsbegriff, sondern häufiger noch aus bereits vorhandenen substantivischen Formen hervorgegangen, die nun zumeist erst durch die Zusammensetzung ihre specifisch ethische Eigenschaft angenommen haben. So, neben der Sittlichkeit selbst, der Edelmuth, das Mitleid, die Schadenfreude, der Eigennutz, die Selbstliebe, die Selbstsucht und viele andere. In vielen Fällen sind dann wieder, so zu sagen in einer rückwärtsschreitenden Begriffsbewegung, aus diesen spät entstandenen Begriffen Eigenschaftsbezeichnungen gebildet worden, wie der Edelmüthige, Mitleidige, Eigennützige u. dergl. Sichtlich aber haben wir es hier überall mit einem Wortschatze zu thun, der bereits unter dem starken Einflusse der wissenschaftlichen Reflexion steht, so dass nur die Bestandtheile, aus denen die ethischen Begriffe gebildet wurden, nicht aber diese selbst als Eigenthum des ursprünglichen Völkerbewusstseins in Anspruch zu nehmen sind.

Man hat einen bedeutsamen ethischen Zug der Sprache darin gesehen, dass sie zur Bezeichnung der Formen des Unsittlichen vorzugsweise die negative Ausdrucksform gewählt habe, und dass sie zwar überall die Tugenden durch Hinzufügung einer Negation in Laster, nicht aber umgekehrt auf demselben Wege diese in jene verwandeln könne. So stelle sie dem Recht das Unrecht, dem Frieden den Unfrieden, der Sitte die Unsitte gegenüber; so bilde sie ferner aus der Tugend die Untugend, aus der Ehre die Ehrlosigkeit, aus der Treue die Untreue u. s. w.; zu Laster, Geiz, Hass, Stolz u. dergl. habe sie aber keine Negationen gebildet. Man meint hierin einen Beweis dafür zu erblicken, dass einerseits vielfach der Begriff des sittlich Lobenswerthen früher vorhanden gewesen sei als sein

Gegentheil, und dass anderseits dem Sprachbewusstsein zwar das Laster als eine blosse Negation der Tugend erscheine, nicht aber umgekehrt*).

Doch, wenn es schon misslich ist, auf sprachliche Erscheinungen, die vielfach nur unserem neueren deutschen Sprachgebrauch angehören, so weittragende Schlüsse zu bauen, so sind hier nicht einmal die Thatsachen als vollständig zutreffend anzuerkennen. Abgesehen davon, dass gerade die fundamentalsten Gegensätze, wie Gut und Böse, Tugend und Laster, in positiver Form sich ausgeprägt haben, lassen sich den Beispielen, wo die sittlich lobenswerthe Eigenschaft durch eine Negation aufgehoben wurde, zahlreiche andere gegenüberstellen, in denen das Umgekehrte eingetreten ist. So bildet die Sprache aus der Schuld die Unschuld, aus der Sünde die Sündlosigkeit, aus dem Neid die Neidlosigkeit, aus der Selbstsucht die Selbstlosigkeit. Sie wählt die Ausdrücke arglos, harmlos, furchtlos, unschädlich, unbescholten, unbestechlich, unbefleckt, unanstössig u. s. w., Ausdrücke, die sämmtlich eine lobenswerthe sittliche Eigenschaft durch die Negation ihres Gegentheils bezeichnen. Wenn nun gleichwohl ein geringes Uebergewicht auf Seiten der negativ benannten Laster bleiben dürfte**), so ist dies aber sicherlich keine den ethischen Begriffen als solchen zukommende Eigenschaft, sondern eine Thatsache, die sich über alle die Dinge erstreckt, die des Menschen Lust oder Unlust erregen können. Wo nicht besondere und in der Regel leicht erklärliche Bedingungen zu einer Abweichung vorliegen, da wird mit Vorliebe das Lusterregende positiv, das Unlusterregende negativ bezeichnet. Mit Unrecht würde man aber hieraus schliessen, dass die Lust früher gewesen sei als der Schmerz. Ist es doch eine alte psychologische Bemerkung, dass diese Gegensätze innig an einander gebunden sind; jedenfalls wird man annehmen dürfen, dass sie so alt oder sogar älter sind wie der Mensch selber, da sich uns die deutlichsten Spuren dieser Gefühle schon bei den Thieren verrathen. Lange bevor die Sprache sich entwickelt hat, waren also die Gegensätze schon da, um deren Bezeichnung es sich hier handelt. Dass dann der eine von je zwei contrastirenden Begriffen durch die Negation des anderen ausgedrückt wurde, war um so naheliegender, je mehr man dieselben als Gegensätze empfand. Wenn nun hierbei vorzugsweise häufig das Unlusterregende mit der Negation verbunden wird, so ist dies allerdings kein Zufall. Gewiss liegt aber der Grund nicht darin, dass nur der positiv

*) R. v. Jhering, Zweck im Recht, II, S. 78 ff.

**) Ich habe mit Hülfe einiger Wörterbücher eine kleine Statistik der im Deutschen mit „Un" anfangenden Wörter, welche sittliche Begriffe bezeichnen, ausgeführt. Es ergab sich, dass die auf diese Weise negativ bezeichneten tadelnswerthen Eigenschaften zu den lobenswerthen ungefähr im Verhältnisse von 3 : 2 stehen. Noch grösser ist, wenn man die mit dem privativen „In" gebildeten Wörter zum Massstabe nimmt, der Unterschied im Lateinischen, wo das nämliche Verhältniss annähernd 3 : 1 erreicht.

bezeichnete Begriff einen positiven Inhalt hat, der negative als seine blosse Verneinung erscheint. Ist doch mit Bezug auf die sinnlichen Gefühle, wo wir ebenfalls das Unangenehme dem Angenehmen, das Unglück dem Glück gegenüberstellen, gerade im Gegentheil mehrfach behauptet worden, dass die Lust der Hauptsache nach nur in dem Fehlen von Unlust und Schmerz bestehe. Wenn das auch eine Uebertreibung nach der anderen Seite ist, so bleibt doch so viel mindestens wahr, dass im allgemeinen jeder der beiden Gegensatzbegriffe, und im einzelnen Fall bald mehr der eine bald mehr der andere, einen positiven Inhalt besitzt. Die Tugend ist mehr als eine blosse Negation des Lasters, aber auch das Laster ist keine blosse Negation der Tugend, ebenso wenig wie der Schmerz eine blosse Negation der Lust ist.

Es gibt einen andern Grund, der, wie ich glaube, diese Anziehungskraft, welche das Unlusterregende und Tadelnswerthe auf die Negation ausgeübt hat, vollkommen begreiflich macht: er liegt in der psychologischen Verwandtschaft der Unlustaffecte und der logischen Function der Verneinung. Wie die Verneinung eine als möglich vorgestellte Behauptung zurückweist, so wendet der Unlustaffect sich ab von dem schmerzerregenden Gegenstand. In beiden Fällen handelt es sich um Willensrichtungen von abwehrendem Charakter; auch die logische Negation ist daher — und bei energischen Urtheilsacten sogar in sehr ausgeprägter Weise — von einer Gefühlsfärbung begleitet, die den Charakter eines Unlustgefühls an sich trägt. Unter diesen Umständen ist es wohl begreiflich, dass die sittliche Missbilligung leichter mit dem Ausdruck der Negation sich verbindet als die sittliche Anerkennung. Wenn aber hieraus überhaupt auf die Entwicklung der sittlichen Vorstellungen ein Schluss gemacht werden kann, so ist es der, dass dieselben, wie dies noch jetzt ihre Ausprägung in gegensätzlichen Begriffen andeutet, mit der Bethätigung des Bewusstseins in Lust- und Unlustaffecten innig zusammenhängen.

In der That weisen nun mannigfache andere sprachliche Erscheinungen darauf hin, dass diese Beziehung der sittlichen Billigung und Missbilligung zu den sinnlichen Gefühlen nicht etwa bloss eine äussere Analogie ist, sondern dass sie auf einer ursprünglichen Einheit beruht, indem aus dem sinnlichen Gefühlsinhalt des Bewusstseins die sittlichen Gefühle durch eine specifische Differenzirung hervorgegangen sind. Die fortwirkende Kraft dieser Differenzirung, deren erste Anfänge sich selbstverständlich jeder Nachweisung entziehen, verräth sich in einer Verinnerlichung der sittlichen Begriffe, welcher ein stetiger und in der Regel in gleicher Richtung stattfindender Bedeutungswandel des ethischen Wortschatzes entspricht.

b. Die Vertiefung der sittlichen Anschauungen.

Im Vergleich mit der bei den Allgemeinbegriffen des Guten und Bösen besprochenen Uebertragung sinnlicher Bedeutungen auf das sittliche Gebiet könnte man den hier in Frage kommenden Bedeutungswandel einen latenten nennen. Der Gesammtcharakter der Begriffe bleibt erhalten, aber die tieferen Beziehungen derselben und ihr Gefühlswerth verändern sich. Dabei geschieht diese Veränderung so langsam, dass man meist verhältnissmässig weit von einander abliegende Culturperioden vergleichen muss, um ihr Vorhandensein überhaupt zu entdecken. Und doch entstehen auf diesem Wege im Laufe der Zeiten so gewaltige Unterschiede, dass schliesslich die übereinstimmend bezeichneten ethischen Anschauungen fast nur noch durch den Zusammenhang der continuirlichen Entwicklung und durch den allgemeinen Sinn der sittlichen Billigung und Missbilligung verbunden zu sein scheinen.

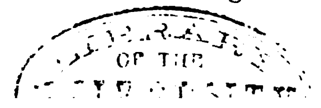
Einen sprechenden Beleg für diesen stetigen Wandel der Anschauungen bietet die Allgemeinbezeichnung der Tugend selbst. Offenbar von Anfang an vorzugsweise im Sinn der sittlichen Billigung gebraucht, ist doch die begriffliche Färbung des Wortes zunächst, dem nationalen Charakter entsprechend, bei den verschiedenen Culturvölkern eine abweichende. Während das deutsche Wort, wie schon erwähnt, die Tauglichkeit, wahrscheinlich im Sinne der Brauchbarkeit für die Geschäfte des Kriegs wie des Friedens, hervorhebt, weisen die griechische Arete wie die römische Virtus auf andere, auch unter sich wieder verschiedene Grundbedeutungen hin. Am nächsten steht dem Deutschen das Griechische. Aber wie das Zeitwort ἀρετάω die Bedeutungen des Taugens und des Gedeihens in sich vereinigt, so unterscheidet sich auch die Arete von der Tugend von Anfang an dadurch, dass sich in ihr der Begriff der Tüchtigkeit mit dem des durch sie bewirkten Ansehens bei Andern vereinigt*). Dem Griechen genügt nicht der Werth der Person oder der Handlung an sich; beide müssen auch die ihnen gebührende Stellung in den Augen der Welt einnehmen. Nur wenn sich die Tüchtigkeit des Charakters mit der Schönheit der Erscheinung verbindet, hat sie Aussicht sich Geltung zu verschaffen. Darum spielen in dem Begriff der Arete die Elemente der Tüchtigkeit, der Schönheit und des äusseren Ansehens in einander. Ursprünglich ist unter diesen Elementen das äusserlichste, dasjenige des Ansehens, sichtlich das überwiegende. Mehr und mehr lässt aber dasselbe, namentlich bei den Dichtern und Rednern der attischen Periode, den persönlichen Eigenschaften, die das Ansehen bewirken, den Vorrang, bis endlich in der philosophischen Ethik unter diesen persönlichen Eigenschaften wieder diejenigen, die sich

*) L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, I, S. 295 ff.

auf die allgemein menschlichen und socialen Pflichten beziehen, auf die Ehrfurcht vor den Eltern, die Ausübung der Gastfreundschaft, die Leitung der Angelegenheiten der Familie und des Staates, vorzugsweise zum Begriff der Arete erfordert werden, wogegen die mehr äusserlichen Vorzüge der Schönheit, Stärke, Unerschrockenheit u. dergl., auf die sonst der Hauptwerth gelegt wurde, zurücktreten.

Eine ähnliche Entwicklung hat der römische Begriff der Virtus zurückgelegt. Ursprünglich deckt er sich, wie schon Cicero bemerkte, fast völlig mit dem der männlichen Festigkeit, der Fortitudo. Allmählich ist dann auch hier unter dem Einfluss der Dichtung und Philosophie, die freilich ihrerseits durch das griechische Vorbild mitbestimmt waren, eine Vertiefung der Bedeutung eingetreten, durch die das Wort vorzugsweise den Sinn der moralischen Vortrefflichkeit annahm. Vielleicht aber verräth sich die äussere, dem eigentlichen Volksbewusstsein fremde Beeinflussung dieses Vorgangs in der merkwürdigen Thatsache, dass das römische Wort mehr als das deutsche und selbst mehr als das griechische neben seiner neuen die ältere und äusserliche Bedeutung bewahrt hat. So wird fortan nicht nur die Tapferkeit des Soldaten, sondern auch die Geschicklichkeit des Redners oder selbst die Gesundheit des Körpers gelegentlich eine Virtus genannt. Der erste Schritt der Vertiefung ist hier geschehen: zur ursprünglich äusseren ist eine innere Bedeutung hinzugetreten, und diese hat allmählich sogar den Vorzug errungen; aber der zweite Schritt, die völlige Abstreifung der äusseren Bedeutung, hat sich noch nicht vollzogen. Gleichwohl erhellt aus diesen drei verschiedenen Entwicklungen der Tugend, der Arete und der Virtus, dass dieselben auf eine Aufhebung der anfänglichen nationalen Unterschiede abzielen, ohne dieselbe freilich jemals ganz zu erreichen, und der Einfluss des philosophischen Nachdenkens auf diesen Ausgleichungsvorgang lässt sich auch hier wieder nicht verkennen.

Ein ähnlicher Entwicklungsgang ist bei allen jenen Wörtern zu verfolgen, welche einzelne Seiten des ethischen Charakters oder der ethischen Werthschätzung ausdrücken, sofern dieselben nur überhaupt älteren Ursprungs sind. So, wenn wir uns hier auf das Gebiet des Deutschen beschränken, abgesehen von den früher schon besprochenen Gegensätzen des Guten und Bösen, Wörter wie gerecht, fromm, stolz, tückisch, schlecht, die Achtung, die Würde, die Ehre u. a. G e r e c h t ist ursprünglich, übereinstimmend mit dem lateinischen rectus, wer den geraden Weg geht. Es wird in der älteren Sprache im Sinne von geschickt oder tauglich angewandt und führt zurück auf die Wurzel reg, deren Urbedeutung wohl in dem lateinischen regere, lenken, am treuesten erhalten ist. Aus ihr ist auch das Substantivum Recht in der Bedeutung der äusserlich gesetzten socialen Ordnung hervorgegangen. Dieser Begriff des Rechts hat dann wohl auf die Auffassung des Gerechtseins herübergewirkt: als



gerecht gilt nunmehr, wer dem Rechte gemäss handelt, der Schuldlose, und damit ist erst der moralische Inhalt des Begriffs gesichert.

Zu fromm hat sich in unserem Verbum „frommen" für nützen, fördern noch einigermassen die Urbedeutung erhalten. Der Fromme ist der Nützliche, Treffliche, in einer noch früheren Zeit vielleicht der Vorderste, da das gothische fruma vollständig dem lateinischen primus entspricht: der allgemeine Begriff des Vorrangs hat sich also hier zuerst zu dem des Vorzugs durch persönliche Eigenschaften, und dieser endlich zu dem der gottesfürchtigen, religiösen Gesinnung verengt*). Einen ähnlichen Wandel hat der Begriff edel erlebt, nur dass sich die Beziehung auf den Adel der Geburt, mit dem auch das Wort ursprünglich zusammenhängt, neben der überwiegend gewordenen moralischen Bedeutung, wenn auch in selteneren Gebrauche, erhalten hat.

Der nämliche Rückgang vom Aeusseren auf das Innere begegnet uns bei den Ausdrücken der sittlichen Missbilligung. Das Eigenschaftswort stolz bezieht sich in älterer Zeit ausschliesslich auf einen eiteln, prahlerischen Menschen, so dass man sogar, obgleich wohl mit Unrecht, an eine Entlehnung aus dem lateinischen stultus oder, vielleicht mit grösserem Recht, an eine Beziehung zu dem altgermanischen Wort Stelze gedacht hat. Die Tücke ist ein missverstandener Plural zu dem älteren Wort Tuck, und dieses bezeichnet einen rasch und unversehens ausgeführten Schlag. Ein erlaubtes Mittel im Kampf oder Kampfspiel, hat das Wort, wie so manches andere, seine üble Nebenbedeutung erst durch die Uebertragung auf die inneren Eigenschaften des Charakters erhalten. Ein merkwürdiges Paar ähnlicher moralischer Eigenschaftswörter sind endlich schlimm und schlecht. Heute bedeuten sie uns ungefähr das nämliche, aber ursprünglich sind sie Gegensätze. Schlimm (mittelhochd. slimp) ist schief, und schlecht (sleht) ist gerade. Durch die Zwischenbedeutungen des Einfachen, Schlichten, Geringen hat, wie man annimmt, das Schlechte seinen Uebergang in malam partem gefunden. Die Verbindung „schlecht und recht" hat sich aus der Sprache Luther's noch heute im Sinne einer verstärkenden Häufung synonymer Attribute erhalten. Dass beide Wörter von einer fast übereinstimmenden Urbedeutung aus sich zu Gegensätzen entwickelten, ist nur durch jene Uebertragung von aussen nach innen möglich, bei der ein und dasselbe sinnliche Bild je nach der Beleuchtung, in der es gesehen wird, einen völlig abweichenden Gefühls- und Begriffswerth gewinnen kann. Im einen Fall wird das Gerade zum Symbol eines guten, Trug und Winkelzüge verschmähenden Charakters: im andern Fall kann es die beschränkte, jedes vielseitigen Interesses baare, nur niedrige und selbstsüchtige Zwecke verfolgende Gesinnung bezeichnen.

*) Grimm's Wörterbuch, IV, 1, S. 239.

Wie in den bisher besprochenen Beispielen die Vertiefung der Bedeutung darauf beruht, dass äussere Eigenschaften in innere übergehen, so kann das nämliche Resultat auch erreicht werden, indem Ausdrücke, die sich auf die Werthschätzung der Eigenschaften durch Andere beziehen, in ähnlichem Sinne ihre Bedeutung verändern. Denn in Ausdrücke für moralische Eigenschaften, wie Gut und Böse, und in Ausdrücke für die Werthschätzung moralischer Eigenschaften, wie Achtung und Verachtung, theilt sich überhaupt der gesammte ethische Wortschatz der Sprache. Bei der zweiten dieser Classen kann aber zugleich noch die weitere Veränderung stattfinden, dass Bezeichnungen, die ihr angehören, in Begriffssymbole der ersten Classe sich umwandeln, dass sie also ihre objective gegen eine subjective Bedeutung eintauschen, eine Veränderung, die im allgemeinen ebenfalls dem Process der Verinnerlichung der sittlichen Anschauungen zuzurechnen ist. Denn die sittliche Charaktereigenschaft hat unter allen Umständen einen höheren ethischen Gefühlswerth als der ihr entsprechende Ausdruck des Lobes oder Tadels oder der sonstigen äusseren Folgen der sittlichen Gesinnungen und Handlungen. An dem Edelmuth des Charakters haftet ein intensiveres Gefühl als an Lob und Billigung; und ähnlich überragen Sünde und Schuld die Vorstellungen von Sühne und Strafe. Während der Begriff der Tugend von Anfang an subjectiv ist, aber sich vertieft durch die Verinnerlichung der Eigenschaften, auf die er sich bezieht, wirkt bei dem Laster zu dem nämlichen Erfolg noch das andere Moment mit, dass das Wort ursprünglich nur den Tadel bezeichnet, der von Andern ausgesprochen wird, und allmählich erst auf die tadelnswerthen Eigenschaften selbst übergeht.

Es kann nun aber auch der ethische Begriff seinen objectiven Inhalt bewahren und nur von der Beurtheilung des Aeussern auf die des Innern übertragen werden. So bezeichnet die Achtung ursprünglich nur die Aufmerksamkeit, die man einem Andern vermöge seines Vorrangs erweist, entsprechend dem noch heute erhaltenen Sinn von Wörtern wie beachten, achtgeben u. dergl. Mit der Beschränkung auf die moralischen Eigenschaften hat sich zugleich die Intensität der Bedeutung verstärkt. Die Würde hängt zusammen mit dem Werth. Würdig ist, was Werth besitzt. Der Werth geht aber, ähnlich dem gleichbedeutenden griechischen Wort τίμη, zunächst auf den Kaufpreis oder auf andere äussere Leistungen, um die ein schätzbarer Gegenstand erworben werden kann. Hier hat also zugleich wieder ein Uebergang von der äusseren Schätzung in die Charaktereigenschaft stattgefunden. Am deutlichsten ist die materielle Basis dieser Vorstellungen in dem lateinischen Wort aestimare erhalten geblieben, wo das aes (Erz, Geld) unmittelbar die Schätzung um Geldwerth andeutet. Aehnlich verhält es sich wahrscheinlich mit dem deutschen Ehre, wo der charakteristische Bedeutungswandel mehrere Stufen zu umfassen scheint. Ursprünglich die Gabe bezeichnend, die nach dem

Werth dessen sich richtet, was durch sie erreicht oder erkauft werden soll, hat sich die Bedeutung zunächst theilweise auf diesen Werth selbst zurückgezogen, also den Wandel aus dem Objectiven ins Subjective erfahren, wobei aber doch die objective Bedeutung miterhalten blieb. Wir reden noch heute von einem Mann von Ehre, ebenso wie von einem Mann, dem Ehre widerfährt. In diesen beiden neben einander beharrenden Bedeutungen hat sich dann aber der moralische Sinn des Wortes zusehends vertieft. Ursprünglich auf den äusseren Glanz gehend, den Jemand um sich verbreitet, oder durch den er von Andern ausgezeichnet wird, ist es allmählich vorwiegend zur Charaktereigenschaft und ihrer Schätzung geworden, wenn auch in mannigfachen Formen des Gebrauchs, wie in dem Ehrengeschenk, dem Ehrentag, den Ehrenzeichen u. s. w., Merkmale jenes äusseren Glanzes, den das Wort einst verbreitete, noch sich erhalten haben.

Zugleich zeigt aber dieses Wort noch eine Beziehung, die auch sonst in dem ethischen Wortschatz tiefe Spuren zurückgelassen hat. Eine der hervorragendsten Bedeutungen der Ehre aus der Zeit der vorwiegend objectiven Verwendung des Begriffs ist die der Gottesehre, des Cultus*), ähnlich wie auch in dem lateinischen honos und dem griechischen τίμη besonders in älterer Zeit der Sinn der Ehrenbezeigung gegenüber den Göttern im Vordergrund steht. So ist überhaupt bei allen den Bezeichnungen, welche dem Vorstellungskreis der sittlichen Billigung und Missbilligung angehören, die religiöse Beziehung eine sehr allgemeine, ja sie erstreckt sich nicht selten auf die Gegensätze des Guten und Bösen und andere ethische Attribute. Namentlich auf indogermanischem Sprachgebiet sind diese Beziehungen zum Cultus der Götter zahlreich, und sie haben sich am lebendigsten bei den Indern erhalten, entsprechend der ungeheuren Bedeutung, welche hier Opfer und andere äussere Cultushandlungen für die sittliche Werthschätzung besassen**). In diesen frühesten Spuren der Entwicklung ethischer und religiöser Begriffe weist die Sprache schon auf einen Einfluss hin, der uns in ausgeprägterer Gestalt noch bei dem sittlichen Inhalt der religiösen Vorstellungen selbst sowie bei den ursprünglichen Formen der Sitte begegnen wird. In dem allgemeinen Ergebniss aber, dass die ethischen Begriffe erst allmählich ihren specifischen Inhalt erworben und sich von der Beimengung fremdartiger Elemente befreit haben, trifft diese Zurückführung sittlicher Vorstellungen auf eine religiöse Wurzel mit den früher betrachteten Erscheinungen zusammen.

---

*) Grimm's Wörterbuch, III, S. 54.

**) Vgl. A. Pictet, Origines indo-européennes, 2. édit., III, p. 298, 461 ff. Innerhalb der Begriffe des Guten und Bösen scheint besonders in dem lateinischen malus, sanskr. malas die Beziehung auf den religiösen Cultus erhalten zu sein. Zusammenhängend mit griech. μέλας schwarz, sanskr. malam Schmutz, führt man es auf eine Wurzel mal mit der Urbedeutung besudeln, beflecken zurück. Curtius, Gr. Etym., 5. Aufl., S. 370.

So führt uns die Sprache auf verschiedenen Wegen zu der Ueberzeugung, dass die sittlichen Vorstellungen in der Form, in welcher sie heute unser sittliches Bewusstsein kennt, die Erzeugnisse einer langen Entwicklung sind, bei der eine fortschreitende Vertiefung und Verinnerlichung derselben eingetreten ist; und zahlreiche Thatsachen bezeugen es, dass Dichtung und Philosophie auf diesen Process einen mächtigen Einfluss ausübten. Zwar lassen sich die Erscheinungen der Sprache nicht unmittelbar in ethische Vorgänge zurückübersetzen, weil die Vorstellungen selbst von den Hülfsmitteln ihrer Bezeichnung verschieden sind, und weil hier wie überall das äussere Zeichen dem inneren Vorgang erst nachfolgt. Aber da anderseits doch keine wichtigere Aenderung in der Vorstellungswelt des Bewusstseins geschehen kann, ohne ihre Wirkungen auf die Hülfsmittel des Gedankenausdrucks zu üben, so werden wir immerhin annehmen dürfen, dass die Entwicklung der ethischen Vorstellungen im selben Sinne vor sich gegangen ist wie der Bedeutungswandel der Bestandtheile des ethischen Wortschatzes. Der letztere zeigt uns nun namentlich zwei allgemeine Thatsachen, die wohl als die bedeutsamsten in diesem ganzen Process anzusehen sind. Die erste besteht darin, dass von äusseren Vorzügen der körperlichen Anlage und Uebung sowie von der äusseren Befolgung der Vorschriften des Cultus und der Sitte die Werthschätzung mehr und mehr auf die inneren Eigenschaften des Charakters und der Gesinnung übergeht; die zweite darin, dass die praktische Tüchtigkeit mit Rücksicht auf den Nutzen, welchen die Leistungen des Einzelnen seinen Genossen oder der Gesellschaft gewähren, ursprünglich den vorwiegenden Massstab der Werthschätzung abgeben, worauf allmählich erst individuelle Eigenschaften, von denen der Andere einen unmittelbaren Vortheil nicht erwarten kann, neben jenen sich Geltung erringen. Auf beiden Wegen vertiefen sich die sittlichen Vorstellungen, auf dem zweiten befreien sie sich namentlich von selbstsüchtigen Motiven.

c. Die Allgemeingültigkeit der sittlichen Vorstellungen.

Durch die obigen Folgerungen wird schliesslich noch eine Frage nahegelegt, auf welche uns die Geschichte des ethischen Wortschatzes eine unmittelbare Antwort nicht geben kann. Es ist die Frage, ob die rohen Ursprünge dieser Entwicklung überhaupt noch mit dem entwickelten sittlichen Bewusstsein vergleichbar sind, ob sie die Anfänge dieses letzteren schon in sich schliessen, oder ob sich nicht vielleicht aus ihnen ganz andere, ja entgegengesetzte Vorstellungen über Recht und Unrecht entwickelt haben könnten. So wichtig es ist, dass der Mensch überall irgend welche Eigenschaften und Handlungen billigt und andere missbilligt, so schliesst doch die Existenz solcher Gegensätze des Urtheils noch keinerlei Uebereinstimmung in den Motiven desselben ein, und auch der Umstand, dass gewisse

sinnliche Eigenschaften, wie Gesundheit und körperliche Stärke, geschätzt und ihre Gegensätze missachtet werden, beweist für unsern Fall nichts, da diese Eigenschaften selbst sittlich gleichgültig sind. Wenn auf den ursprünglichen Stufen das Sittliche vollständig in dem Sinnlichen aufgeht, so scheint es also an sich nicht undenkbar, dass sich das erstere nach völlig divergirenden Richtungen entwickeln könnte.

Hier kommen nun aber zwei Erscheinungen in Betracht, welche zwar nicht für eine ursprüngliche Gleichheit sittlicher Vorstellungen, wohl aber für übereinstimmende sittliche Anlagen in die Schranken treten. Die erste besteht darin, dass die sinnlichen Eigenschaften, die der Naturmensch rühmlich findet, den sittlichen, die der Culturmensch bevorzugt, in ihrem Gefühlscharakter wie in ihren causalen Beziehungen verwandt sind. Körperliche Gesundheit und physische Kraft sind stets die normalen sinnlichen Grundlagen des Muthes, der Tapferkeit, der Festigkeit gewesen; sie sind es selbstverständlich auf roheren Stufen weit mehr als bei entwickelter sittlicher Cultur, aber bis zu einem gewissen Grade werden sie es vermöge der sinnlichen Natur des Menschen wohl immer bleiben. Eben desshalb werden wir aber anderseits auch annehmen dürfen, dass ursprünglich schon mit der Werthschätzung der physischen Kraft eine Schätzung der von ihr getragenen ethischen Eigenschaften verbunden gewesen sei. Die zweite Erscheinung besteht darin, dass aus den übereinstimmenden sinnlichen Anlagen des menschlichen Bewusstseins schliesslich übereinstimmende sittliche Anschauungen sich wirklich entwickelt haben. Gegentheilige Behauptungen beruhen entweder auf übertreibenden Schilderungen der sinnlichen Vorstufen des sittlichen Bewusstseins oder auf einer übermässigen Betonung jener specifischen Färbungen des sittlichen Lebens, welche die wechselnden Bedingungen des Cultus und des nationalen Charakters mit sich bringen. Kein Unbefangener kann sich der Ueberzeugung verschliessen, dass die Unterschiede hier schliesslich nicht grösser sind als auf intellectuellem Gebiete, wo trotz aller Abweichungen der Anschauungen und Denkrichtungen doch die Allgemeingültigkeit der Denkgesetze feststeht.

Hiernach wird eine objective Interpretation der Zeugnisse der Sprache der Ansicht einiger Anthropologen, welche die sittlichen Ideen für eine späte, auf einige Culturvölker beschränkte Erfindung halten, ebenso ihre Zustimmung versagen wie der Meinung derjenigen Philosophen, welche jene Ideen für ein ursprüngliches Besitzthum des menschlichen Bewusstseins erklären. Wie alle unsere Anschauungen und Begriffe, so sind auch die sittlichen einer Entwicklung unterworfen; aber die Keime dieser Entwicklung sind von Anfang an gleichartig, und die Entwicklung selbst erfolgt, bei grosser Mannigfaltigkeit im einzelnen, nach übereinstimmenden Gesetzen.

Doch die Sprache verräth uns in dem Wortschatz der sittlichen Begriffe und in dessen Wandlungen nur die äusseren Spuren der ge-

waltigen Entwicklung, die das sittliche Bewusstsein selbst zurückgelegt hat. Der grosse Werth dieser Spuren besteht vor allem in der vollkommenen Objectivität der sprachlichen Zeugnisse, in der keine andere Art der Ueberlieferung es mit ihnen aufnehmen kann. Wollen wir aber die Bedingungen dieser in der Sprache sich verrathenden Entwicklung ermitteln, so müssen wir nach andern Zeugnissen uns umsehen, die, statt auf die äusseren Zeichen der sittlichen Vorstellungen, auf diese selbst sich beziehen. Für solche Zeugnisse bieten sich hauptsächlich zwei Quellen dar. Die eine besteht in den religiösen Anschauungen, die andere in den durch Sitte und rechtliche Normen geregelten socialen Erscheinungen. In den Religionsanschauungen verrathen sich vorzugsweise die inneren Motive, in den socialen Erscheinungen die äusseren Zwecke des sittlichen Strebens. Beide aber sind wieder beeinflusst durch Naturumgebung und Culturbedingungen.

Zweites Capitel.

Die Religion und die Sittlichkeit.

1. Mythus und Religion.

a. Die Religion.

In der Frage nach dem Zusammenhang der religiösen und der sittlichen Anschauungen ist bekanntlich unsere Zeit noch immer nicht über den Streit gewisser unversöhnlich scheinender Gegensätze hinausgekommen. Eine Untersuchung der thatsächlichen Beziehungen, die zwischen beiden Gebieten im Bewusstsein und Leben der Völker bestehen, wird gut daran thun ihren Weg so viel als möglich abseits von jenem Streite zu nehmen. Handelt es sich doch bei ihm zumeist nicht um eine objective Prüfung der Erscheinungen, sondern um einen Meinungsaustausch verschiedener philosophischer und theologischer Richtungen. Bei diesem werden aber die Thatsachen in der Regel höchstens insoweit in Betracht gezogen, als man sie von dem jeweils eingenommenen Standpunkte aus zu beleuchten bemüht ist, wo sie dann freilich manchmal kaum mehr als die nämlichen wiederzuerkennen sind.

Nur in einer Beziehung wird keine Untersuchung umhin können das Terrain, auf welchem jener Meinungsaustausch stattfindet, zu berühren: in der für die weitere Erörterung ganz unerlässlichen Feststellung nämlich, was man überhaupt unter Religion zu verstehen habe. Gerade hier sind aber nicht weniger als drei Ansichten aufgetreten; sie dürften zugleich,

wenn man noch die verschiedenen Abstufungen, in denen jede von ihnen vorkommt, in Rücksicht zieht, im wesentlichen die Summe aller Meinungen enthalten, die überhaupt über den Gegenstand möglich sind. Wir können dieselben als die autonome, die metaphysische und die ethische Theorie bezeichnen.

Die autonome Theorie, die, in den Anschauungen eines Hamann und Jacobi bereits deutlich vorgebildet, hauptsächlich durch Schleiermacher ausgeführt worden ist, nimmt das Religiöse als ein Gebiet für sich in Anspruch, ausserhalb des Metaphysischen und des Ethischen. Während die Metaphysik die theoretische Erkenntniss der endlichen Dinge, die Ethik die Verhältnisse des empirischen Handelns zum Gegenstande hat, ist die Religion „unmittelbares Bewusstsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen, alles Zeitlichen im Ewigen", oder, wie Schleiermacher später es ausdrückte, sie ist „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit" *).

Der metaphysischen Theorie fällt die Religion mit der speculativen Erkenntniss des Universums zusammen, mag sie nun diese als ein dem menschlichen Denken auf begrifflichem Wege vermitteltes Wissen ansehen, wie der ältere Rationalismus, oder mag sie das Religiöse in der dialektischen Entwicklung des absoluten Geistes verflüssigen, wie der neuere speculative Idealismus. Auf alle diese Schattirungen passt Hegel's Definition der Religion, sie sei „Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist" **), ein Begriff, der geflissentlich darauf ausgeht den Unterschied von Religion und Philosophie aufzuheben oder als einen unwesentlichen und bloss äusserlichen erscheinen zu lassen. Merkwürdiger Weise trifft nun in Bezug auf diese Gleichsetzung die extremste unter den antimetaphysischen Richtungen gerade mit den verwegensten Gestaltungen der metaphysischen Theorie zusammen. Auch August Comte z. B. lehrt in der Einleitung zu seiner „positiven Philosophie" die Einerleiheit von Religion und Metaphysik, und er lässt das theologische d. i. religiöse Stadium dem metaphysischen ähnlich vorausgehen, wie Hegel in seiner Encyklopädie die Religion als Vorstufe der Philosophie behandelt. Nur die Werthschätzung ist eine völlig andere geworden. Für Comte sind Religion und Mythus, Mythus und Aberglaube im Grunde identisch, und Metaphysik gilt ihm als eine Mythologie in Begriffen. Das „positive Stadium" der rein thatsächlichen, aller Hypothesen und Speculationen entäusserten Auffassung der Dinge, das bei ihm die Entwicklung abschliesst, würde für Hegel nicht einmal als unterste Stufe Geltung besitzen. Die neuere Anthropologie, die sich zumeist der Auffassung Comte's zuneigt, pflegt nur den Begriff der Religion auf ein engeres Gebiet einzuschränken. Sie definirt

*) Schleiermacher, Reden über die Religion, 4. Aufl., S. 42.

**) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, I, S. 37 ff.

dieselbe als „Glaube an geistige Wesen überhaupt", oder macht speciell die unter dem Eindruck des Todes und des Traumes gebildeten Vorstellungen von einer selbständigen Seele sowie die damit im Zusammenhang stehende Ahnenverehrung zur Quelle der religiösen Ideen. Da alle diese Ansichten das Wesen der Religion in einer Art primitiver Metaphysik erblicken, so werden sie der metaphysischen Theorie zugezählt werden können. Auch wird jener ursprüngliche Geisterglaube gelegentlich ausdrücklich als der Vorläufer der späteren spiritualistischen Systeme der Philosophie bezeichnet *).

Die ethische Theorie endlich sieht in der Religion die Verwirklichung sittlicher Postulate. Ihre Wurzeln hat diese Denkweise in dem aufgeklärten Deismus der vorangegangenen Jahrhunderte, ihre einflussreichste Gestaltung hat sie durch Kant gewonnen, dessen Lehren noch heute in weit verbreiteten philosophischen und theologischen Richtungen fortwirken. Indem Kant die Religion eine „Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" nennt, wird sie ihm zu dem Inbegriff derjenigen Voraussetzungen, die wir theils zur Erklärung der Existenz des Sittengesetzes theils zur Sicherstellung seiner Verwirklichung zu machen genöthigt sind **). Da diese Voraussetzungen zu transscendenten Ideen ohne allen Erfahrungsinhalt führen, so sind sie Gegenstände des Glaubens, nicht des Wissens; und da verschiedene Voraussetzungen möglicher Weise den nämlichen moralischen Zweck erfüllen können, so ergibt sich daraus die Berechtigung verschiedener Glaubensanschauungen. Immerhin ist es Kant's Meinung, wie die der meisten seiner Nachfolger, dass eine Religion, nämlich die christliche, die sittlichen Forderungen am vollkommensten erfülle und zugleich dem Bedürfniss den Glauben mit dem Wissen zu vereinigen am besten entspreche. In diesem Gedanken einer Vernunftreligion trifft Kant nicht bloss mit dem Deismus seiner Zeit zusammen, sondern es berührt sich hier auch die ethische mit der metaphysischen Theorie, deren Verlangen die Glaubenswahrheiten zu beweisen nur zu der Forderung ermässigt wird sie begreiflich zu finden. In der Trennung des Glaubens vom Wissen geht dagegen die ethische mit der autonomen Theorie zusammen, und da die letztere ihrerseits eine ethische Bedeutung der Religion keineswegs zu leugnen gewillt ist, so gestaltet sich das Verhältniss zwischen beiden im wesentlichen so, dass diese das Religiöse dem Sittlichen unbedingt überordnet, während jene es ihm wenigstens in Bezug auf seinen Ursprung ebenso entschieden unterordnet.

---

*) Tylor, Anfänge der Cultur, I, S. 418 ff. Vgl. hierzu Herbert Spencer, Sociologie, I, S. 344 ff. (deutsche Ausg.). Julius Lippert, Der Seelencult. Berlin 1881.

**) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 4. Stück. Ausg. von Rosenkranz, Werke, Bd. 10, S. 184 ff.

Aus diesen Bemerkungen erhellt schon einigermassen, dass es jeder der drei Richtungen schwer wird ihren Standpunkt gegenüber den beiden anderen sicher abzugrenzen. Sucht die autonome Theorie ihre Selbständigkeit dadurch zu wahren, dass sie auf die Eigenartigkeit der inneren religiösen Erfahrung hinweist, so kann sie nicht umhin in dieser Erfahrung eine intuitive Erkenntnissquelle zu erblicken, welche neben den sonstigen Erkenntnissformen bei der Bildung einer allgemeinen metaphysischen Weltanschauung Berücksichtigung heischt. Die autonome und die ethische Theorie trennen sich, wie schon bemerkt, nur in Bezug auf das Verhältniss von Ueber- oder Unterordnung, das beide zwischen dem Religiösen und Sittlichen statuiren; aber auch dieser Unterschied verschwindet, sobald man, von der Entstehungsweise der religiösen Ideen absehend, deren absoluten Werth ins Auge fasst: dann sind im Grunde beide darüber einig, dass die letzten und unvergänglichen Zwecke des Sittlichen den beschränkten sinnlichen Bethätigungen desselben unendlich überlegen seien; diese letzten Zwecke sind aber auch nach der ethischen Theorie nur in der Form der religiösen Ideen dem Bewusstsein gegeben.

Die tieferen Gründe dieser Meinungsunterschiede liegen selbstverständlich zum Theil in ethischen und religiösen Bedürfnissen; sie stehen aber ausserdem mit den abweichenden Ansichten über Zweck und Inhalt der Metaphysik in so nahem Zusammenhang, dass eine Prüfung derselben zunächst von diesem Punkte aus versuchen muss den Zwiespalt zu beseitigen. Die autonome sowohl wie die ethische Theorie weist der Metaphysik eine beschränktere Aufgabe zu: sie hat im allgemeinen nach ihnen einen a priori gültigen Inhalt, aber einen empirischen Zweck, indem sie über die für alle Erfahrung gültigen allgemeinen Vernunftprincipien Rechenschaft geben soll. Der metaphysischen Theorie dagegen ist die Metaphysik Weltanschauung überhaupt: sie umfasst nicht nur die Sinnenwelt sondern auch die Ideen, die sich auf eine übersinnliche Welt beziehen, und man ist entweder nach Platonischem Vorbild geneigt diesem transscendenten Bestandtheil um der Erhabenheit seiner Objecte willen den unbedingten Vorzug einzuräumen, oder man verweist ihn, indem man den Werth der Metaphysik überhaupt bestreitet, mit August Comte in das Gebiet der Einbildungen und des Aberglaubens.

Abgesehen von dieser Frage der Werthschätzung, die bei einer allgemeinen Feststellung der metaphysischen Aufgaben zunächst fernzuhalten ist, und abgesehen zugleich von den oft sehr fragwürdigen Wegen, auf denen die metaphysische Theorie ihr Ziel zu erreichen sucht, wird man nun nicht umhin können dieses Ziel selbst als dasjenige zu bezeichnen, welches allein dem Einheitsbedürfniss der menschlichen Vernunft zu genügen vermag. Unser Denken muss schliesslich den gesammten Bewusstseinsinhalt in einen begreiflichen Zusammenhang bringen, und zu diesem Inhalt gehören denn doch die religiösen Anschauungen ebenso gut wie die

sinnliche Erfahrung. Eine Untersuchung jener Anschauungen, mag sie nun zu einem positiven oder negativen Ergebnisse führen, muss aber vor allem derjenigen philosophischen Disciplin aufgebürdet werden, der überhaupt die Erörterung der principiellen Fragen zufällt, und die auf Grund derselben eine widerspruchslose Weltanschauung aufzurichten bemüht ist. In der That vermag der entgegengesetzte Standpunkt die Trennung selbst nicht aufrecht zu erhalten, es sei denn dass er mit Herbart sich entschliesst die Religion überhaupt aus der Philosophie zu verweisen, auf welchem Wege dann nothgedrungen auch die Ethik und vor allem die Aesthetik mit dem besten Theil ihres Inhalts ihr folgen müssen. Wer dagegen, wie doch die autonome und die ethische Theorie in ihren hervorragendsten Vertretern es thun, die religiösen Elemente entweder selbst als ursprüngliche oder doch als solche betrachtet, die aus ursprünglichen sittlichen Motiven auf nothwendigem Wege entstanden sind, der kann nicht umhin sie in gewissem Sinne ebenso als ein thatsächlich gegebenes anzuerkennen wie die Vorstellungen von der Aussenwelt, die wir in uns tragen. Wenn man der Metaphysik die letzte und umfassendste, auf Grund der sämmtlichen wissenschaftlichen Einzelerkenntnisse vorzunehmende Erklärung der Thatsachen zuweist, so wird sie demnach auch die religiösen Thatsachen nicht aus ihrem Bereiche ausschliessen können. Freilich aber dürfen wir dabei nicht, wie es so mannigfach geschehen ist und noch geschieht, unter religiösen Thatsachen den Inhalt irgend einer Tradition oder gar irgend eines dogmatischen Lehrgebäudes verstehen wollen, sondern wir haben diesen Begriff lediglich auf jene allgemeinen psychologischen Erfahrungen zu beschränken, denen der Charakter religiöser Bewusstseinselemente zuzuerkennen ist.

Welches sind nun diese Elemente, und worin bestehen die Kriterien, mittelst deren wir sie von dem sonstigen Inhalt des Bewusstseins unterscheiden können? Mit dieser Frage kommen wir an einen Punkt, bei welchem die metaphysische Theorie ihrerseits das gute Recht, das ihr den entgegengesetzten Standpunkten gegenüber zukommt, meistens missbraucht hat, indem sie die erwähnte Frage nicht, wie es zunächst geschehen müsste, auf Grund einer psychologischen Analyse, sondern von einer den Thatsachen bereits fertig entgegengebrachten metaphysischen und religiösen Weltanschauung aus zu beantworten suchte. Dass nur auf diese Weise specifisch kirchliche Dogmen gelegentlich die Rolle metaphysischer Lehrsätze übernehmen konnten, ist für jeden Unbefangenen an und für sich klar. Ueberdies wurde aber dadurch die ganze Stellung der Religion nicht selten von vornherein so bestimmt, dass sie mit allen anderen Gebieten metaphysischer Welterkenntniss unterschiedslos zusammenfloss. Spinoza's „Deus sive natura“ ist für diese Vermengung des Religiösen mit dem Metaphysischen kennzeichnend. Die Vermengung selbst ist aber keineswegs bloss innerhalb des pantheistischen Gedankenkreises, den jenes Wort

andeutet, zu finden, sondern sie ist im Grunde ein gemeinsames Erbübel jeder irgendwie von theologischen Interessen inspirirten Philosophie.

Wer überhaupt an der alten Machtvollkommenheit der Metaphysik festhalten will, dem wird freilich auch hier nicht zu helfen sein. Wer ihr dagegen nur insoweit ein Recht zugesteht, als sie die von der empirischen Forschung festgestellten Thatsachen zu ihrer Grundlage nimmt, der wird damit einverstanden sein, dass die Frage nach den Merkmalen der religiösen Vorstellungen und Gefühle und ihren Unterschieden von anderen inneren Erfahrungen zuvörderst vor das Forum der Psychologie, und dann erst, nachdem sie psychologisch geprüft und beantwortet ist, vor dasjenige der Metaphysik gehört. Der natürliche Entstehungsort der religiösen Ideen ist aber das Völkerbewusstsein. An dieses wird sich daher auch die Psychologie zunächst um Aufschlüsse wenden müssen.

b. Die religiösen Bestandtheile des Mythus.

Auf einer je ursprünglicheren Stufe wir das Völkerbewusstsein beobachten können, um so mehr scheint in ihm eine ähnliche Vermengung der religiösen Elemente mit allen andern Bestandtheilen des geistigen Lebens zu herrschen, wie dieselbe auf der Stufe der wissenschaftlichen Reflexion in begrifflich abgeklärter Form die speculative Metaphysik versucht. Der Mythus, in welchem diese Einheit einer primitiven Weltanschauung zur Darstellung kommt, ist daher nicht unzutreffend eine ursprüngliche Metaphysik genannt worden. Kommt doch diese Verwandtschaft auch darin zum Ausdruck, dass von Plato an bis auf Schelling und Hegel die philosophische Metaphysik ihrerseits, sobald ihr die abstracte Form der Begriffsentwicklung nicht mehr genügte, immer wieder zu mythologischen Bildern ihre Zuflucht nahm. Der Berührungspunkt dieser speculativen Versuche mit dem ursprünglichen Völkerbewusstsein liegt eben darin, dass man dort die eingetretene Scheidung der geistigen Lebensgebiete wieder aufheben möchte, indem man, statt bemüht zu sein die einzelnen Quellen der Erkenntniss zu einem einzigen Strom zu vereinigen, vielmehr zu einem Urquell zurückgehen will, aus dem man sie alle glaubt ableiten zu können. Einen solchen Urquell hat es nur im Anfang gegeben, als die Philosophie, den andern Wissenschaften den Weg bahnend, dereinst aus dem Mythus hervorging. Kein Wunder daher, dass heute noch das Streben jenen Anfang zu finden nicht selten den Suchenden von selbst in die Nähe des Mythus zurückführt.

Die Mythologie eines Volkes vereinigt in sich alle Bestandtheile seiner Weltanschauung. Sie enthält Wissenschaft und Religion, sie beherrscht die häusliche Sitte ebenso wie das öffentliche Leben; und diese Gebiete sind ungeschieden, weil das Wissen noch völlig aufgeht im Glauben. Die Anschauungen über den Lauf der Naturereignisse sind nicht minder subjective.

aus unmittelbaren inneren Bewusstseinsmotiven entsprungene Ueberzeugungen wie die Ansichten über die Schöpfung der Welt oder über die Schicksale des Menschen nach seinem Tode.

Gerade desshalb, weil der Mythus noch ungeschieden enthält was sich später nach verschiedenen Richtungen trennt, können nun unmöglich, wie es häufig geschieht, Mythologie und Religion einfach einander gleichgesetzt werden, sondern nur diejenigen Bestandtheile des Mythus sind als religiöse anzuerkennen, die auch in der späteren Entwicklung, nachdem die Trennung in die verschiedenen Lebensgebiete eingetreten ist, eine bleibende religiöse Bedeutung bewahren. Welches sind nun diese Bestandtheile? Es ist begreiflich, dass es leichter ist anzugeben, welche Elemente des Mythus nicht zu ihnen gehören, als an welchen Merkmalen sie selber zu erkennen sind. So wird insbesondere Alles was lediglich den Werth einer primitiven Erklärung der sichtbaren Naturerscheinungen besitzt von vornherein auszuscheiden sein. Es ist im Grunde ebenso wenig religiöser Art, wie das Ptolemäische und das Copernikanische System Religionsanschauungen sind. Aber freilich ist diese Trennung kaum jemals so durchzuführen, dass gewisse Mythen vollständig dem einen, andere dem andern Gebiet zugetheilt werden könnten. Vielmehr bringt es die Einheit der mythologischen Anschauungen mit sich, dass nicht nur eine und dieselbe Göttergestalt verschiedene Functionen in sich vereinigt, sondern dass auch ein und derselbe Mythus gleichzeitig verschiedene Seiten darbieten kann, etwa eine religiöse und eine andere, die sich auf die Erklärung einer Naturerscheinung bezieht, und dabei sind diese verschiedenen Seiten meistens nicht einmal von einander getrennte Bestandtheile eines und desselben Vorgangs, sondern es ist die nämliche Reihe von Vorstellungen, welche gleichzeitig das Erklärungsbedürfniss des Denkens befriedigt und die religiöse Erhebung des Gemüths herbeiführt. Mag aber dieser Umstand die Aufgabe einer genauen Begrenzung des Religiösen im Mythus erschweren, so kann er dieselbe doch nicht hindern. Denn auch wo der nämliche mythische Vorgang verschiedene Bedeutungen in sich vereinigt, da muss immerhin festzustellen sein, welche dieser Bedeutungen oder welche der Wirkungen auf das mythenbildende Bewusstsein die religiöse sei. Aber allerdings wird dabei nicht, wie es von Seiten der Anthropologen und Mythologen zu geschehen pflegt, aus dem Mythischen der Begriff des Religiösen entwickelt werden können, sondern es wird nothwendig sein denselben da aufzusuchen, wo er sich bereits aus seinen mythischen Verbindungen gelöst hat, und dann erst den Mythus selbst in Bezug auf seinen religiösen Inhalt zu prüfen. Zugleich ist bei diesem Verfahren der Umstand nicht ausser Acht zu lassen, dass der so gefundene Begriff des Religiösen dem entwickelten Bewusstsein entnommen wurde, und dass daher auf primitiven Stufen nicht der ganze Inhalt desselben sondern höchstens die Anfänge seiner Entwicklung zu erwarten sind.

Damit sind wir nun zunächst wieder an die Antworten zurückverwiesen, welche die drei oben gekennzeichneten Religionstheorien auf unsere Frage bereit haben. Die an diese Theorien geknüpften Bemerkungen deuten aber auch bereits an, dass jene Antworten, für den gegenwärtigen Fall wenigstens, ungenügend sind. Die Erklärung der autonomen Theorie ist zu unbestimmt. Indem sie das Religiöse in die unmittelbare Gotteserkenntniss oder in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl verlegt, bleibt das Object dieser Erkenntniss und dieses Gefühls völlig dahingestellt. Die Antwort der ethischen Theorie ist zu enge. Selbst wer geneigt sein möchte den Hauptwerth der Religion in ihrer ethischen Wirkung zu finden, oder wer sogar wünscht, dass das Religiöse vollständig im Sittlichen aufgehe, kann sich doch nicht der Ueberzeugung verschliessen, dass Ethos und Religion, wie sie nun einmal existiren, thatsächlich im menschlichen Bewusstsein nicht identisch sind, und dass auch das Religiöse nicht bloss als ein eigenthümlicher Standpunkt ethischer Auffassung betrachtet werden darf. Der Fehler der metaphysischen Theorie endlich in ihren beiden Gestaltungen besteht darin, dass sie die religiösen Vorstellungen mit den intellectuellen Problemen zusammenwirft. Den Parteigängern der Metaphysik wird daher die Religion zu einer Form der Welterkenntniss; den Gegnern ist sie ein Gewebe abergläubischer Vorstellungen, das zur Erklärung aller oder einzelner Naturerscheinungen, wie des Todes, des Traumes oder der geistigen Vorgänge überhaupt, dienen soll.

Stellen wir uns nun, von allen diesen Theorien abstrahirend, auch dem entwickelten Bewusstsein gegenüber auf den Standpunkt objectiver psychologischer Betrachtung, so lässt sich zunächst nicht leugnen, dass jene innige Verbindung der religiösen Elemente mit andern Bewusstseinsthatsachen, welche uns auf der mythischen Stufe überall entgegentritt, auch später in latenterer Weise noch fortbesteht. Besitzen doch, abgesehen von den greifbareren Einflüssen überkommener Vorstellungen, namentlich die ästhetischen Gefühle, die an die Wirkungen vollendeter Kunstschöpfungen geknüpft sind, oft unverkennbar eine religiöse Färbung, und dies selbst dann, wenn der Gegenstand zu den gewohnten Religionsvorstellungen ausserhalb aller Beziehungen steht. Man kann natürlich gegen diese Bemerkung nicht bloss einwenden, dass sie nicht Jeder an sich bestätigt finde, worüber sich nicht weiter streiten lässt, sondern auch, dass jene religiöse Färbung der ästhetischen Gefühle möglicher Weise doch auf Associationen mit bestimmten Religionsanschauungen beruhe. Obgleich ich allerdings kaum zu erkennen vermag, wie z. B. ein moderner Mensch von ästhetischem Sinn, dem aber kunstmythologische Studien völlig ferne liegen, gleichwohl beim Anblick des Zeus von Otricoli oder allenfalls sogar einer Laokoongruppe an die ihm geläufigen religiösen Vorstellungen erinnert werden soll, so mag immerhin sogar diese Voraussetzung zugegeben werden. Es bleibt dabei dennoch die Thatsache bestehen, dass das religiöse Element

mit einem mannigfachen und in vielen Beziehungen ihm durchaus fremdartigen Inhalt des Bewusstseins sich verbinden kann, und die Frage erhebt sich, welche Bedingungen zu dem sonst religiös indifferenten Eindruck hinzutreten müssen, damit er diese Färbung gewinne. In ähnlicher Weise wird aber die Frage auch solchen Vorstellungen gegenüber erhoben werden können, denen von vornherein ein specifisch religiöser Charakter zuerkannt wird. Denn auch bei ihnen ist schliesslich das religiöse Element niemals das einzige, sondern, wenn es noch so sehr im Vordergrund stehen mag, *eines* neben andern.

Welches ist nun derjenige Begriff des Religiösen, welcher für alle diese bald verborgeneren bald offenkundigeren Erscheinungsweisen desselben zutrifft? *Religiös sind* — so kann, glaube ich, allein geantwortet werden — *alle diejenigen Vorstellungen und Gefühle, die auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemüthes vollkommen entsprechendes Dasein sich beziehen.* Da die Erfahrung höchstens entfernte Annäherungen an ein solches Ideal darbieten kann, so lebt es zunächst nur in der Vorstellung des Menschen; es ist ein Erzeugniss seiner Phantasie und seines Gefühls, und desshalb dient vor allem das künstlerische Schaffen, das von frühe an die sinnliche Wirklichkeit zu idealisiren bestrebt ist, gleichzeitig der Aeusserung und der Erweckung religiöser Gefühle.

Dass dieser Begriff der Religion der Entwicklung den freiesten Spielraum lässt, bedarf kaum der Bemerkung. Das menschliche Ideal ändert sich mit dem Menschen selber. Es ist sicherlich ein rohes und unvollkommenes, wo die Sitte, die ästhetische und intellectuelle Cultur noch in den Banden der Barbarei und des Aberglaubens befangen sind. Es bietet aber auch auf den höchsten Stufen der geistigen Cultur nur ein vervollkommnetes Bild des wirklichen Lebens, dessen Schwächen niemals ganz in ihm fehlen werden. Dass der Mensch je ohne ein solches Bild eines vollkommeneren Daseins existirt habe, oder dass er dereinst auf einer fortgeschritteneren Culturstufe desselben entbehren werde, ist eine Annahme, deren Wahrscheinlichkeit mit der Wahrscheinlichkeit einer fundamentalen Aenderung der menschlichen Natur steht und fällt. So lange eine solche nicht nachgewiesen ist, bleibt die Behauptung der Existenz „religionsloser“ Völker ungefähr gleichbedeutend mit der in der älteren Ethnologie zuweilen umgegangenen Sage von dem Vorkommen sprachloser Stämme. Wenn man nicht irgend einen dogmatischen Lehrbegriff unter Religion versteht, sondern auf jene ursprüngliche Quelle des religiösen Gefühls zurückgeht, welche aus dem Streben nach einem die Wünsche und Bedürfnisse des menschlichen Gemüths befriedigenden Dasein entspringt, so mag man zwar anerkennen, dass das Religiöse in unendlich vielgestaltigen und zum Theil in sehr unvollkommenen Formen vorkommen kann; dass es aber überhaupt fehle, ist so wenig begreiflich, als es die Annahme

wäre, dass es Menschen ohne Phantasie und Gefühl gebe. Die zahlreichen Zeugnisse über das Vorkommen religionsloser Völker, welche namentlich Sir John Lubbock gesammelt hat, beweisen darum nur, dass die Beobachter, deren Angaben er zusammenstellt, theils sich sehr verschiedene Dinge unter dem Wort „Religion" dachten, theils aber auch wohl kaum mit besonderem Glück es versucht haben sich in die ihnen fremdartige Vorstellungswelt wilder Völker hineinzuversetzen*).

Die für die psychologische Auffassung unabweisbare Thatsache endlich, dass die Vorstellung einer idealen Welt nicht ein Gegenstand der Erfahrung sondern ein Erzeugniss der Phantasie und des Willens ist, lässt die Frage, ob und inwieweit dieser Welt der Wünsche und Forderungen neben der ungeheuren subjectiven Wirksamkeit, die sie im menschlichen Bewusstsein ausübt, noch eine objective Wirklichkeit zukommt, an und für sich völlig dahingestellt. Wenn Ludwig Feuerbach seine Ansicht von der Religion in die kurze Formel fasst: „die Götter sind die verwirklicht gedachten Wünsche der Menschen" **), so ist nicht zu bestreiten, dass dieser Satz eine der psychologischen Quellen der religiösen Vorstellungen im wesentlichen richtig bezeichnet. Aber wenn er damit die weiteren Voraussetzungen verbindet, dass alle Wünsche aus der menschlichen Selbstliebe stammen, und dass sie, sofern an ihre Wirklichkeit geglaubt wird, zu den phantastischen Illusionen gehören, so sind dies Annahmen, die mit seiner metaphysischen Ansicht, dass die sinnliche Anschauungswelt den Erkenntniss- wie den Gemüthsbedürfnissen des Menschen vollständig genüge, zusammenhängen. Abgesehen von diesem metaphysischen Vorurtheil wird nicht zu bestreiten sein, dass es Wünsche geben kann, die nicht aus der Selbstliebe entspringen, und dass der Gedanke der Verwirklichung eines Wunsches nicht nothwendig Illusion zu sein braucht, auch dann nicht, wenn die Verwirklichung ausserhalb der Grenzen empirischer Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit liegt. Aber es würde verfrüht sein diesen Punkt hier zu erörtern, da derselbe erst im Zusammenhang mit den ethischen Grundproblemen seine Erledigung finden kann. Für das folgende wird es genügen die religiösen Vorstellungen lediglich mit Rücksicht auf ihren unmittelbaren Bewusstseinswerth ins Auge zu fassen. Denn es handelt sich zunächst nur um die thatsächlichen Beziehungen, die zwischen diesen Vorstellungen und dem sittlichen Leben stattfinden. Für die Ermittelung dieser Beziehungen ist es im Grunde gleichgültig, welche reale Bedeutung man den religiösen Vorstellungen zugesteht, wogegen allerdings umgekehrt

*) John Lubbock, Die vorgeschichtliche Zeit. Deutsche Ausg. II, S. 273 u. a. a. O. Die Entstehung der Civilisation. Deutsche Ausg. S. 173 ff. Eine grosse Reihe den Behauptungen Lubbock's widersprechender Zeugnisse ist gesammelt worden von Gustav Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, S. 36 ff.

**) Feuerbach, Ges. Werke, VIII, S. 257, IX, S. 56 ff.

die Resultate jener Untersuchung für die letztere Frage von grossem Gewichte sind.

c. Das Verhältniss des Religiösen zum Sittlichen im Mythus.

Suchen wir, von dem oben festgestellten Begriff ausgehend, aus dem bunten Gemenge mythologischer Anschauungen dasjenige zu isoliren, was mit einigem Rechte als der religiöse Bestandtheil derselben betrachtet werden kann, so werden hierher zunächst diejenigen Vorstellungen zu zählen sein, in denen ideale, übermenschlich aber doch menschlich gedachte Gestalten als Vorbilder menschlichen Strebens sich verkörpert haben. Sodann gehören aber hierher als ein nicht minder wichtiger Bestandtheil alle jene Vorstellungen, die, von übermenschlichen Mächten ausgehend, den Menschen je nach seinen Handlungen entweder schon in diesem oder aber in einem andern, von der Phantasie bald mit allem Zauber des Schönen, bald mit allen Schrecken des Entsetzenerregenden ausgemalten Leben treffen. In doppelter Beziehung sind also in den Göttervorstellungen religiöse Elemente anzuerkennen: einerseits insofern die Götter selbst ideale Vorbilder sind, anderseits insofern sie als die Träger einer idealen, über der sinnlichen erhabenen Weltordnung gedacht werden. Alle andern Bestandtheile des Mythus sind nicht unmittelbar religiöser Art, sondern sie bilden theils Elemente einer primitiven Naturerklärung, theils sind sie von Gefühlen und Wünschen getragen, die der sinnlichen Wirklichkeit, nicht einem bloss vorgestellten idealen Dasein zugewandt sind. Die Schöpfungsmythen, die mythologischen Verkörperungen der Gestirne, der Wolken, des Gewitters und sonstiger Naturerscheinungen sind also an sich nicht religiös, wenn sie auch in der Regel mit religiösen Elementen vermengt werden. Der Ausdruck „Naturreligionen“ hat daher nur insofern eine Berechtigung, als man in ihm lediglich einen Hinweis auf diese Verbindung des Religiösen mit naturerklärenden Mythenbildungen erblicken will. Nicht minder ist aber alles das ausserhalb des Begriffs der Religion zu stellen was man gewöhnlich unter den Bezeichnungen des Fetischismus und des Geisterglaubens zusammenfasst. Das psychologische Centrum dieser Formen bildet der Zauberglaube, der seinerseits wieder in dem Wunsch, irgend welche Güter, Gesundheit, Glück, Reichthum, für sich zu erreichen, und irgend welche Uebel, Krankheit, Schmerz, Gefahr, zu vermeiden, oder auch solche Uebel Andern zuzufügen, seine Quellen hat, womit sich dann noch, namentlich bei dem Geisterglauben, ebenfalls Bruchstücke einer primitiven Naturerklärung verbinden. So nahe auch jene Wünsche, die dem Zauberglauben seine starken und oft furchtbaren Impulse geben, mit den religiösen Wünschen sich berühren, ja manchmal mit ihnen verbinden können, so haben sie doch selbst ebenso wenig etwas mit der Religion zu thun, wie die sinnlichen Lust- und Unlustgefühle und die von ihnen bestimmten Triebe als religiöse Gefühle und Triebe anzusehen sind.

Aus der Abgrenzung jener Elemente des Mythus, welche von den übrigen Bestandtheilen desselben als die religiösen auszuscheiden sind, ergibt sich nun zugleich schon ein allgemeiner Fingerzeig in Bezug auf den Zusammenhang des Sittlichen mit dem Religiösen. Die ideale Welt, die sich die religiöse Phantasie gestaltet, ist an und für sich noch kein sittliches Ideal, ja sie enthält fast immer Bestandtheile, die, an dem entwickelten sittlichen Bewusstsein gemessen, bald sittlich indifferent bald sogar unsittlich erscheinen. Von den religiösen Vorstellungen der heutigen Wilden zu schweigen, enthielten zweifellos die Göttervorstellungen der Griechen, der Römer und der alten Germanen manche Züge, in denen Eigenschaften wie List, Gewaltthätigkeit, Neid, Trunksucht idealisirt waren, die wir keineswegs als sittliche anerkennen. Dazu kommt, dass ein sonst in specifisch sittlichen Motiven wurzelnder Kreis religiöser Vorstellungen, die Vergeltungsvorstellungen, mit innerer Nothwendigkeit zur Schaffung von Göttergestalten geführt hat, die, als Rächer des Bösen. zugleich selbst die Bedeutung von negativen Idealen, von Vorbildern in allen schlimmen Eigenschaften annehmen. Wie weit aber auch darum im einzelnen Fall das religiöse von dem sittlichen Ideal sich entfernen mag, so ist doch eines unbestreitbar: insofern überhaupt der Gedanke an ideale sittliche Vorbilder des menschlichen Handelns oder an eine ideale sittliche Weltordnung sich regt, muss derselbe innerhalb der religiösen Idealvorstellungen zum Ausdruck gelangen. Auf eine je ursprünglichere Stufe wir die sittlichen Vorstellungen zurückverfolgen, um so mehr sind daher dieselben, wie sich bald zeigen wird, an die Vorstellungen idealer sittlicher Vorbilder und einer von den Göttern geleiteten sittlichen Weltordnung gebunden. Das Verhältniss des Sittlichen zu dem Religiösen gestaltet sich so in Bezug auf den Umfang der Gebiete wiederum ähnlich wie das des Religiösen zum Mythischen. Der Mythus enthält ursprünglich Alles, Naturanschauung, Religion und Sittlichkeit, in ungeschiedener Einheit; die religiösen Elemente des Mythus enthalten aber wiederum die sittlichen in sich, die erst später, wenn das mythische Zeitalter seinem Ende entgegengeht, theilweise sich ablösen, um einer von religiösen Voraussetzungen unabhängigen Regulirung durch Recht und Sitte überlassen zu werden.

Eine Untersuchung der Beziehungen des religiösen Gebietes zum sittlichen wird selbstverständlich nicht umhin können, gerade wegen dieser wechselnden Innigkeit der Verbindung, auf die verschiedenen Entwicklungsstufen des religiösen und des sittlichen Bewusstseins Rücksicht zu nehmen. Aber es werden doch diejenigen Gestaltungen des Mythus vorzugsweise zu beachten sein, in denen jene Wechselbeziehungen am deutlichsten sind, und in denen insbesondere auch die allmählichen Veränderungen derselben hervortreten. In dieser Hinsicht bieten nun die niederste und die höchste Stufe, die Weltanschauungen der primitiven Naturvölker und die Religionen der heutigen Culturvölker, aus entgegengesetzten Gründen

die relativ ungünstigsten Bedingungen dar. Die Vorstellung völker vermögen wir manchmal kaum in ihrem thatsächlich noch seltener aber in ihrer Entwicklung klar zu überblicken. wiesen auf eine trügerische und lückenhafte mündliche Tradition sie vielfach wahrscheinlich schon in sich des Zusammenhangs, mehr muss dieser dem äusseren Beobachter verloren gehen, wel der oft unverständlich erscheinenden Aussenseite der Handlung ...e geheim gehaltenen inneren Motive derselben enträthseln soll. So erscheinen unvermeidlich hier religiöse und sittliche Vorstellungen zumeist mehr als ein Aggregat zufällig verbundener abergläubischer Meinungen denn als eine in sich zusammenhängende Welt- und Lebensanschauung. Aus ganz anderen Gründen dagegen ist es bedenklich, aus jenen Culturreligionen, die auf bestimmte Religionsgründer zurückgehen, allgemeinere Schlüsse zu ziehen. Hier bleiben Art und Umfang des Zusammenhangs mit dem ursprünglichen religiösen Gefühl zweifelhaft, und besonders mit Rücksicht auf die vorliegende Frage kann immer der Einwand erhoben werden, dass die Verbindung religiöser und sittlicher Motive eine persönliche und darum für das allgemeine Wesen der Religion nicht massgebende That ihrer Begründer sei.

Ganz anders verhält sich dies bei jenen Naturreligionen der Culturvölker, die durch eine Reihe fortlaufender literarischer Ueberlieferungen in dem grösseren Theil ihres historischen Entwicklungsganges und zugleich in ihrem Zusammenhang mit Sitte und Cultur hinreichend der Beobachtung zugänglich sind. Die Religionsanschauungen der Inder, der Griechen, der Römer bilden ein treues Spiegelbild ihrer gesammten Lebensanschauung und damit ihres sittlichen Bewusstseins, dessen Veränderungen sich in den Wandlungen des religiösen Empfindens oft am frühesten verrathen. Freilich aber tritt in diesen mythologischen Systemen zugleich jene allgemeine Natur des Mythus, dass in ihm die religiösen Elemente auf das innigste mit den sonstigen Bestandtheilen einer natürlichen Weltanschauung vermengt werden, besonders augenfällig hervor. Diese Vermengung bedingt Erscheinungen, die, namentlich wenn man sich den Unterschied von Mythus und Religion nicht gegenwärtig hält, leicht an der ethischen Bedeutung der religiösen Vorstellungen Zweifel erwecken könnten und sie in Wirklichkeit auch erweckt haben.

d. Die unsittlichen Elemente des Mythus.

Es ist eine bekannte Thatsache, dass die Götter- und Heroengestalten des Mythus keineswegs in allen Beziehungen als sittliche Ideale erscheinen. Darin eben verräth sich die ursprüngliche Verschiedenheit des religiösen und des sittlichen Ideals, dass der Mensch alle seine Eigenschaften, auch die schlechten, in übertreibenden Bildern auf die Götter überträgt. Sie

sind ihm nicht bloss Vorbilder der Tapferkeit, Gerechtigkeit und jeder gemeinnützigen Tugend, sondern sie sind nicht minder gross in List, Betrug, Gewaltthätigkeit und sinnlichen Leidenschaften. Es ist unvermeidlich, dass diese Vorstellungen auch auf den religiösen Cultus herüberwirken, um die demselben innewohnenden ethischen Momente unter Umständen in ihr Gegentheil zu verkehren. Selbst der fromme Inder tritt im Gebet seinem Gotte nicht bloss bittend und lobpreisend sondern nicht selten trotzig fordernd, für sein Opfer den schuldigen Gegendienst heischend gegenüber; und was er verlangt, das sind nicht allein geistige Gaben sondern vorherrschend sinnliche Güter oder gelegentlich selbst Begünstigungen schlimmer Unternehmungen. Diese Erscheinungen sind nothwendige Folgen der Vermenschlichung der göttlichen Wesen; daher sie uns in allen Religionsculten von der Fetischanbetung des Negers bis zu den Opfergebräuchen der Aegypter, Griechen, Römer und Germanen begegnen. Einen breiten Raum gewinnt vollends diese schlimme Seite der Vermenschlichung, sobald sich die epische Dichtung des mythologischen Stoffes bemächtigt. Dennoch würde es unbillig sein, wollte man, wie es bei den alten Philosophen geschehen ist, die Dichter für diese Dinge verantwortlich machen: sie mögen den überkommenen Stoff mannigfach ausgeschmückt haben, aber dieser selbst wurde ihnen durch den Volksmythus entgegengebracht. Immerhin lässt der Umstand, dass gerade in der dichterischen Verarbeitung die Götterwelt in den Lebensschicksalen und wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Göttergestalten zu einem noch vollständigeren Ebenbilde der Menschenwelt wird, nothwendig auch die sittlichen Flecken in diesem Bilde deutlicher hervortreten. So ist es denn keine Frage, dass die Götter der Homerischen Epen an den menschlichen Gebrechen ebenso sehr wie an den menschlichen Tugenden theilhaben. Das gilt nicht nur von Hephästos und Aphrodite und zahlreichen niedereren Göttergestalten, sondern vor allen Zeus selbst scheut nicht List noch Betrug, wo es gilt seine manchmal noch dazu wenig edeln Zwecke zu erreichen. Als Liebhaber der Io oder der Semele und in seinen sonstigen Abenteuern mit sterblichen Frauen erscheint er als das Urbild eines üppigen Tyrannen, der sich von manchem menschlichen Exemplar seiner Gattung kaum anders als dadurch unterscheidet, dass ihm die Wunder übernatürlicher Verwandlungen und übermenschlicher Stärke zur Verfügung stehen. Auch seine Ehestandsscenen mit Hera, der Streit und das Intriguenspiel der übrigen Götter sind ziemlich weit von dem entfernt was wir eine ideale sittliche Welt nennen möchten. Alles das sind jene Züge der Volksmythologie, gegen die schon ein Xenophanes die Pfeile seiner Polemik richtete, und die von da an unausgesetzt die Angriffspunkte der Philosophie bildeten. Gewiss werden wir diesen Angriffen schon um desswillen ihre Berechtigung zugestehen, weil wirklich die Vermengung unmoralischer Motive mit den Göttervorstellungen allmählich eine schädigende Wirkung auf die ethische Seite der

Religionsanschauungen auszuüben begann. Aber dies gilt doch erst für eine Zeit, welche sich von der naiven Auffassung jener Griechen, die zuerst den Homerischen Gesängen lauschten, schon sehr weit entfernt hatte. Darin unterscheidet sich gerade das gläubige Bewusstsein, dem der Zweifel noch ferne liegt, von dem Standpunkt eines späteren reflectirenden Zeitalters, dass es arglos die aus verschiedenen Motiven entsprungenen Vorstellungen vereinigt, ohne sich der Widersprüche zwischen denselben bewusst zu werden, und ohne dass daher auch der eine Bestandtheil den andern beeinträchtigt. Der nämliche Zeus, der selbst gelegentlich falsche Eide schwört und feierlich gegebene Versprechen wieder zurücknimmt, ist darum doch der Hüter der Eide und der Beschützer der Verträge, der den Meineid und die Treulosigkeit mit seiner Strafe verfolgt.

Zwei Momente, ein objectives und ein subjectives, kommen wohl dieser ungestörten Vereinigung ethischer Gegensätze zu Hülfe. Objectiv ist die nämliche Göttergestalt eine andere, wenn in ihr der Beherrscher der himmlischen Mächte gesehen wird, auf den nun die Phantasie die aus der Erfahrung geläufigen Eigenschaften irdischer Herrscher in übertreibenden Bildern überträgt, eine andere, wenn sie dem Schwörenden oder Betenden als die sittliche Macht erscheint, die im menschlichen Verkehr das Recht schützt und das Unrecht sühnt, und in der sich die innere Stimme seines eigenen Gewissens verkörpert. Schon der Grieche der Homerischen Zeit macht hier, wie Leop. Schmidt treffend bemerkt hat, im Grunde nur eine ähnliche Unterscheidung, wie sie noch heute die römische Kirche zwischen der dem Irrthum und der Sünde unterworfenen Person des Papstes und dem unfehlbaren Oberhaupt der Kirche vollzieht*). Während so eine und dieselbe mythologische Vorstellung nach ihren verschiedenen objectiven Bedeutungen in gegensätzliche Richtungen sich scheiden kann, hat aber die religiöse Vertiefung des Gemüths zugleich die subjective Wirkung, dass die für einen gegebenen Zweck in Betracht kommende religiöse Bedeutung jede andere aus dem Bewusstsein verdrängt. Der feierlich Schwörende, der den Namen des Zeus anruft, denkt an ihn nur als an den Gott der Eide, der Betende, der seine Wünsche an ihn richtet, hat allein den Schützer der sittlichen Weltordnung im Auge. Je stärker das religiöse Gefühl ist, um so mehr verengt es den Vorstellungskreis des Bewusstseins und bewirkt so, dass Vorstellungen, welche die augenblickliche Richtung des Gemüths stören könnten, überhaupt nicht vorhanden sind. Hierin liegt der Grund, wesshalb auch die Vielheit der Göttervorstellungen, so lange sie ihre naive Ursprünglichkeit bewahrt hat, durchaus nicht den störenden Einfluss äussert, den eine spätere Zeit ihr zutraut. Cultus und Gebet erzeugen, wenn sie wirklich Bethätigungen eines inneren Bedürfnisses sind, in jedem einzelnen Falle von selbst jene Concentration der Vorstellungen,

*) L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, I, S. 48.

die für die religiöse Erhebung erforderlich ist. Diese natürlichen psychologischen Wirkungen geben darum noch nicht das Recht, in ihnen, wie es geschehen ist, Zeugnisse eines ursprünglichen Monotheismus zu erblicken. oder aus ihnen einen besonderen „Henotheismus" zu machen, der den Anfang aller Religion bilden soll*).

Jene doppelte Betrachtungsweise, die ungestört Gegensätze vereinigt. weil sie, während ihr die eine Seite gegenwärtig ist, an die andere nicht denkt, bleibt so lange unschädlich für das religiöse und sittliche Gefühl. als sich das mythologische Denken seine naive Ursprünglichkeit bewahrt hat; sie muss unvermeidlich zur Zersetzung von Religion und Sittlichkeit führen, sobald die Kritik sich der mythologischen Vorstellungen bemächtigt und jene inneren Widersprüche derselben zum Bewusstsein bringt. In dem Masse, als sich dieser Zersetzungsprocess vollzieht, werden aber dem mythologischen Denken mancherlei Hülfsmittel zur Verfügung gestellt. durch die es sich der entwickelteren Bewusstseinsstufe anzupassen sucht, welcher jene naive Vereinigung nicht mehr genügt.

Ein naheliegendes Hülfsmittel dieser Art liegt an sich ausserhalb des Mythus selbst und ist diesem vielmehr direct durch die ihn zersetzende Kritik aufgedrängt: es besteht darin, dass alle jene Elemente, welche man als störende empfindet, als fremdartige Zuthaten und willkürliche Ausschmückungen preisgegeben werden. Innerhalb einer jeden Culturreligion hat es eine derartige Zeit der Auslese gegeben, und wir selbst leben heute noch mitten in einer solchen. Bei den Griechen hat sich dieser Process müheloser vollzogen, als es uns beschieden ist, weil die religiösen Anschauungen ihnen nicht in einer besonders geheiligten Form überliefert waren. Dadurch wurde es ihnen leicht gemacht Alles, was von dem mythischen Stoff dem gereifteren Bewusstsein nicht mehr genügen mochte, den Dichtern aufzubürden, und es blieb einem Jeden bis zu einem gewissen Grade freigestellt nach eigenem Bedürfniss von dem Ueberlieferten beizubehalten was ihm zusagte. Dieser Zustand der Dinge war offenbar während der attischen Periode eingetreten.

Doch ein weit wirksameres Hülfsmittel für den nämlichen Erfolg besitzt das mythologische Denken selbst in der Schaffung neuer Göttervorstellungen, die von den Mängeln der älteren Mythen frei sind. Dieses Hülfsmittel ermöglicht es dem Bewusstsein, auch noch auf einer höheren sittlichen Entwicklungsstufe den religiösen Ideen eine die Phantasie ansprechende Form zu geben, während jene philosophische Kritik, welche von den vorhandenen Göttervorstellungen nur das bewahren möchte was ihr Stand hält, sehr bald in die Gefahr geräth die religiöse Anschauung zum reinen Begriff zu verflüchtigen. Unsere heutige Entwicklung entbehrt

---

*) Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, 2. Aufl., S. 291 ff.

jenes Hülfsmittels. In Griechenland und Rom aber tritt, abgesehen von der Assimilation orientalischer Culte, welche guten wie schlimmen Neigungen gleich bereitwillig dienstbar gemacht werden konnten, namentlich die später eingetretene Umwandlung abstracter Begriffe in Göttervorstellungen bedeutsam hervor. So die Tyche, die Dike, die Nemesis, das Dämonion, die Fortuna, das Fatum u. a. Die Tyche, anfangs noch im Dienste des Zeus gedacht, wurde allmählich zu einer Art Gegengöttin, die um so mehr in die ausschliessliche Rolle der schicksallenkenden Macht eintrat, je mehr die ursprünglichen Göttergestalten durch das Spiel der poetischen Phantasie ethisch entwerthet waren *). Jene Gegengöttin und ihre Verwandte wurden hier augenscheinlich durch die dem Bewusstsein lebendig bleibende abstracte Bedeutung des Namens vor einem ähnlichen Geschick bewahrt, wie es den Göttern der alten Mythen widerfahren war. In einer Tyche, Fortuna, vollends einem Honos und einer Virtus und andern späteren Objecten des Cultus ist der Hinweis auf das Schicksal, das Glück, die Ehre und Tugend so zwingend enthalten, dass die Personification des abstracten Begriffs die erste und letzte Veränderung bleibt, welche die mythenbildende Phantasie mit ihm vornehmen kann.

In diesen späteren Gestaltungen der mythologischen Vorstellungen hat sich aber zugleich eine vollständigere Trennung der Richtungen vollzogen, in welchen sich der religiöse Inhalt des Mythus bethätigt. Von jenen früher bezeichneten beiden Bestandtheilen des religiösen Ideals, nach deren einem die Götter ideale Vorbilder menschlichen Handelns, und nach deren anderem sie Träger einer idealen Weltordnung sind, bleibt für zahlreiche Gestalten des späteren Mythus nur der zweite bestehen, und namentlich die Personificationen der verschiedenen Schicksals-, Tugend- und Rechtsbegriffe schliessen jede andere Beziehung von selbst aus. In gleichem Masse pflegt das vorbildliche Moment theils überhaupt zurückzutreten theils auf gewisse Mittelgestalten zwischen Menschen- und Götterwelt oder schliesslich sogar völlig auf menschliche Persönlichkeiten, die in der Erinnerung in idealisirter Form fortleben, überzugehen. In den Anfängen der religiösen Entwicklung ist nun die Vorstellung, dass die Götter ideale Vorbilder des Menschen sind, in ethischer Beziehung von der grössten Bedeutung, und durch sie erst empfängt die andere Anschauung, dass sie lohnend und strafend die Geschicke der Menschen lenken, vorzugsweise ihre sittliche Ausprägung. Diese Wechselwirkung steht aber mit den Entstehungsbedingungen des mythologischen Denkens in so nahem Zusammenhang, dass, bevor wir den beiden oben bezeichneten religiösen

*) Vgl. Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., I, S. 441 ff. Schmidt, Ethik der Griechen, I, S. 53 ff. Ueber die römischen Schicksalsgötter und ihre Verwandte vgl. Preller, Röm. Mythologie, 3. Aufl., II, S. 178 ff.

Factoren des Mythus näher treten, die Frage der psychologischen Entwicklung des Mythus noch einer kurzen Vorprüfung bedarf.

e. Die psychologische Entwicklung des Mythus.

Dass alles mythologische Denken aus einer Quelle hervorgegangen sei, erscheint vielen Mythologen als eine so selbstverständliche Voraussetzung, dass sie sich nicht einmal die Mühe nehmen dieselbe psychologisch begreiflich zu machen. Von vornherein gilt es diesen Forschern als ausgemacht, der Mensch der Urzeit sei bei der Gestaltung seiner Weltanschauung nur von einem Motive bestimmt worden.

Nach den in der classischen Mythenforschung zur Herrschaft gelangten Ansichten besteht dieses Motiv in der Deutung der Naturerscheinungen: auf der frühesten Stufe seiner Entwicklung scheint hier der Mensch völlig von dem Interesse der Naturerklärung beherrscht zu sein, die dann freilich nur in einer phantastischen oder poetischen Form gelingen konnte. Dieser Auffassung hat die moderne Anthropologie, gestützt auf die Beobachtung der Naturvölker, den Geister- und Dämonenglauben als den Anfang aller Mythologie gegenübergestellt, und sie ist meist der Ansicht, dass dieser Glaube theils von dem Eindruck des Todes theils von den Erscheinungen des Traumes seine Anregungen empfangen habe, daher er sich überall mit einem Seelen- und Ahnencultus vereine. Der Naturmythus, der bei den Mythologen der classischen Richtung den Ausgangspunkt bildet, wird dann hier zum Ende der ganzen Entwicklung, indem man ihn irgendwie künstlich, etwa durch die Annahme eines Uebergangs der Seelen Verstorbener in die Naturobjecte, aus dem Ahnencultus entspringen lässt.

Für die in diesen Theorien herrschende Uebertragung spät entstandener Einheitsbedürfnisse der Vernunft auf die frühesten Zustände des menschlichen Denkens ist es bezeichnend, dass sich damit nicht selten psychologische Erklärungen verbinden, die an die Versuche des alten Mythendeuters Euhemeros lebhaft zurückerinnern. Erblickt auch der moderne Euhemerismus nicht mehr in Zeus einen vormaligen König von Kreta und in Aeolus einen in Wetterprophezeiungen erfahrenen Seemann, so ist er doch darin mit seinem antiken Vorbilde ganz einverstanden, dass er die Annahme für absurd erklärt, es könne dem menschlichen Geiste mit einer so phantastischen Auffassung der Wirklichkeit, wie sie der Mythus zu enthalten scheint, ursprünglich Ernst gewesen sein*). Demgemäss betrachten die Euhemeristen unter den classischen Mytho-

*) Vgl. hierzu die mit einander übereinstimmenden Bemerkungen von Max Müller, Essays, II, S. 10 ff., und Herbert Spencer, Sociologie, I, S. 159, die um so charakteristischer sind, als diese beiden Forscher im übrigen auf völlig entgegengesetzten Standpunkten stehen.

logen sprachliche Metaphern, bei denen man allmählich das Bild für die Sache genommen habe, als den Anfang aller Naturmythologie. Zuerst seien etwa in dichterischer Rede die Sonnenstrahlen, weil sie dem Sonnenaufgang vorausgehen, die Rosse oder im Hinblick auf ihre todbringende Wirkung die Pfeile der Sonne genannt worden, und daraus habe dann der Mythus die Vorstellung eines im rossebespannten Wagen mit Bogen und Pfeil dahinfahrenden Gottes gemacht*). Dem Anthropologen drängt sich begreiflicher Weise ein minder günstiges Bild von dem primitiven Zustand des Menschen auf. Nicht die dichterische Metapher, sondern der allverbreitete Gespenster- und Zauberglaube scheint ihm daher der wahrscheinlichste Ausgangspunkt mythologischer Vorstellungen. Der Euhemerismus behält hier wie dort die Oberhand; denn die naheliegendste psychologische Motivirung bleibt es immer, wenn wir den Erscheinungen der Vergangenheit die Anschauungen unserer eigenen Zeit und Umgebung unterschieben. Auch ist ja nicht zu leugnen, dass in einzelnen Fällen mythologische Ausschmückungen auf Grund sprachlicher Anklänge und populärer Etymologien wirklich vorgekommen sind, und dass der Geister- und Zauberglaube, wie er als letzter Rest einst ausgebildeterer Mythen erhalten bleibt, so nicht minder überall bis in die Anfänge der mythologischen Entwicklung zurückreicht. Bei der Art von Induction, welche heute noch in der Mythenforschung geübt zu werden pflegt, gilt dies aber bereits als vollwichtiges Zeugniss, um darauf eine allgemeingültige Theorie zu stützen, unter die sich rücksichtslos die Thatsachen beugen müssen.

Nun ist es merkwürdig, dass der Euhemerismus in diesen beiden Formen, ähnlich wie es schon seinem antiken Vorbilde widerfahren ist, die Verständigkeit der primitiven Mythenbildung rettet, um einer späteren Entwicklungsstufe jenen „phantastischen Wahnsinn“ aufzubürden, als der ihm das mythologische Denken erscheint. „Die Vorfahren Homers,“ meint Max Müller, „können nicht solche Idioten gewesen sein, um die Sonnenstrahlen wirklich für Rosse oder für Pfeile zu halten,“ und doch kann er nicht umhin einem Homer und Hesiod selbst ähnliche Vorstellungen zuzuschreiben, da bei diesen Dichtern die Beziehung, in der die Götterwelt des Olymp zu den Naturerscheinungen steht, sicherlich kein blosser poetischer Schmuck ist. „Sollen wir annehmen,“ frägt Herbert Spencer, „der primitive Mensch sei weniger intelligent gewesen als die Säugethiere, Vögel, Reptilien und Insecten, da diese Thiere doch das Lebende vom Nichtlebenden in der Regel zu unterscheiden wissen?“ Und gleichwohl muss auch er zugeben, dass dieses Herabsteigen unter die Stufe des Thieres irgend einmal stattgefunden habe, da der Naturmythus denn doch irgend einmal entstanden ist. Ob die Vorstellung, die Seele eines Ahnen

*) Kuhn, Ueber Entwicklungsstufen der Mythenbildung, Abhandl. der Berliner Akademie, 1873, S. 123. M. Müller a. a. O. S. 66 ff.

habe sich die Sonne zum Sitz auserkoren, oder die andere, ein übermenschlicher Gott sei in dieser Himmelserscheinung verkörpert, auch intellectuell die höherstehende sei, das bleibe dahingestellt. Nicht zu bezweifeln aber ist es, dass die zweite Vorstellung die phantasievollere ist. Wenn sich die Thiere die Sterne, Flüsse und Berge nicht als lebende Wesen denken, so liegt der Grund sicherlich darin, dass sie überhaupt über diese Dinge nicht nachdenken. Auch scheint die Thatsache, dass der intelligente Haushund gelegentlich den Mond, einen Felsen oder eine hervorsprudelnde Quelle anbellt, dem rationalistischen Philosophen merkwürdiger Weise entgangen zu sein. Oder sollte etwa auch der Hund in diesen Naturerscheinungen die Seele eines Ahnen vermuthen? Und dürfte nicht die Annahme viel wahrscheinlicher sein, dass ihm dieselben sei es wegen der Bewegung, die er an ihnen wahrnimmt, sei es wegen ihrer ungewohnten Gestalt als furchterregende lebende Wesen erscheinen? Wenn bei dem Kinde das phantastische Spiel der Vorstellungen zumeist nicht den grossen und gewaltigen Naturerscheinungen sondern den Objecten seiner nächsten Umgebung sich zuwendet, und wenn bei ihm überhaupt die phantasievolle Belebung der Gegenstände meist nur ein Spiel bleibt, so ist das bei der Verschiedenheit der Bedingungen, unter denen es sich befindet, begreiflich genug. Das Kind hat einige Eigenschaften mit dem primitiven Menschen gemein, aber es ist weder selbst ein solcher, noch lebt es unter den nämlichen äusseren Einwirkungen wie er. Wie daher das Kind eine Sprache höchstens in einigen spurweisen Anfängen erschaffen kann, so wird auch jene phantastische Auffassung der Wirklichkeit, aus welcher der Mythus entspringt, kaum anders als in der Anlage und Richtung seiner Phantasiethätigkeit sich verrathen können.

Dass alle jene Versuche die mythologischen Erscheinungen auf einen Ursprung zurückzuführen mit der Erfahrung, die sich an kein System bindet, in Widerspruch gerathen, bedarf kaum der näheren Ausführung. Aber bemerkenswerth ist es doch, dass sich gerade die euhemeristischen Erklärungen der Mythenentwicklung eine völlige Umkehrung wenigstens des normalen Verlaufs der Erscheinungen zu Schulden kommen lassen. Denn der normale Verlauf ist es nicht, dass sich ein dichterisches Bild allmählich in geglaubte Wirklichkeit umwandelt, sondern umgekehrt: was ursprünglich geglaubte Wirklichkeit war, lebt zuerst fort als Metapher, um schliesslich, wenn die übertragene Bedeutung des Wortes über die ursprüngliche den Sieg davon getragen hat, auch als solche zu erlöschen. Und ebenso enthält der allverbreitete Geister- und Zauberglaube der heutigen Culturvölker zahllose Rudimente einst lebensvoller mythologischer Vorstellungen und viele unverständlich gewordene Züge eines einstigen Naturmythus, während die umgekehrte Entwicklung allein als das Resultat einer künstlichen Construction bekannt ist, bei welcher namentlich von dem Begriff des „Fetischismus“ ein völlig willkürlicher

Gebrauch gemacht wird*). Wenn man den blitzeschleudernden olympischen Zeus als die Verbindung eines „Bergfetisch“ mit einem „Himmelsfetisch“ betrachtet**), so ist damit freilich die Kluft zwischen dem Zauberglauben des Negers und der hellenischen Göttervorstellung glücklich durch ein Wort überbrückt; aber die Verschiedenheit zwischen beiden Gedankenkreisen besteht fort, und die Annahme eines übereinstimmenden Ursprungs bleibt so unsicher wie vorher.

Hat jede einseitige Auffassung historischer Erscheinungen von vornherein die Vermuthung gegen sich, dass sie der Fülle des wirklichen Lebens nicht gerecht werde, so gilt das vor allem von der Auffassung ursprünglicher Welt- und Lebensanschauungen. Die Einheit der Betrachtung ist hier immer erst ein spätes Erzeugniss wissenschaftlicher Reflexion. Der Naturmensch beurtheilt die Dinge um so weniger von einem einzigen Gesichtspunkte aus, je weniger er selbst in seinem Fühlen und Handeln nur von einem einzigen Motive bestimmt wird. Ist doch auch die Mythologie eines Volkes ursprünglich keine einheitliche, sondern erst allmählich aus zahllosen zerstreuten und unzusammenhängenden Mythen zu einer Art System zusammengewachsen, an dem die planmässige dichterische Bearbeitung, welcher der philosophische Einheitstrieb bereits nicht ganz fremd bleibt, wesentlich betheiligt ist. So sind auch die Motive des mythologischen Denkens nicht einfach sondern so verwickelt wie die Menschennatur selbst. Gewiss, es ist völlig unpsychologisch vorauszusetzen, der Mensch sei mit dem Bedürfniss nach Naturerklärung oder gar allein mit diesem in die Welt getreten; aber es ist ebenso unpsychologisch zu meinen, er habe mit den gewaltigen Erscheinungen von Blitz und Donner, dem Zug der Wolken und der Gestirne ursprünglich gar keine Vorstellungen verbunden, oder er habe diese Erscheinungen mit der nämlichen nüchternen Ruhe betrachtet, mit der ihnen der heutige Culturmensch seine Aufmerksamkeit schenkt; vielmehr sei all' sein Sinnen in dem Gedanken an die Seelen der Verstorbenen und ihre Schicksale befangen gewesen.

Die psychologische Quelle der Mythenbildung freilich ist in gewissem Sinne eine einheitliche. Sie entspringt aus jener personificirenden Apperception, deren Wesen darin besteht, dass der Mensch sein eigenes Bewusstsein objectivirt. Wo er eine Bewegung wahrnimmt, da sieht er auch einen Willen, der entweder in dem bewegten Gegenstand ruht oder als besonderes Wesen hinter demselben steht, und von dem Bewegten überträgt er diese Vorstellung leicht auf das Unbewegte, namentlich wo es ihm unter Bedingungen entgegentritt, die seine Aufmerksamkeit fesseln und Furcht oder Hoffnung in ihm erregen. Indem sich nun aber

*) Als Beispiele dieser Interpretation vgl. J. Lippert, Die Religionen der europäischen Culturvölker, S. 124, 325 ff. H. Spencer, Sociologie, I, S. 443 ff.

**) Lippert a. a. O. S. 357.

dieser Vorgang den verschiedensten Objecten gegenüber bethätigt, liegen in demselben von Anfang an die Keime zu den verschiedensten Gestaltungen mythologischer Vorstellungen. Die Entwicklung dieser Keime mag dann immerhin in den wechselndsten Formen erfolgen; was im einen Fall nur in spurweisen Anfängen vorhanden, kann sich in einem andern von frühe an als die herrschende Macht bethätigen: dennoch wird der geistige Zusammenhang solch' verschiedenartiger Gestaltungen weder darin zu suchen sein, dass sie alle einen einzigen äusseren Ausgangspunkt besitzen, noch auch darin, dass sie in einem gleichförmigen Wechsel sich an einander anschliessen, sei es in der beliebten Reihenfolge Fetischismus, Schamanismus, Polytheismus, sei es in irgend einer andern, die man an deren Stelle setzen möchte *). Vielmehr äussert sich die Gleichartigkeit der psychologischen Motive des mythologischen Denkens gerade darin, dass alle möglichen Formen personificirender Apperception fast unausgesetzt neben einander existiren und nur in Bezug auf den Grad, in welchem sie ausgebildet, und in der Art, wie sie mit einander verflochten sind, sich wesentlich unterscheiden. Ja selbst hinsichtlich der Art, wie die Mischung der einzelnen Elemente allmählich sich verändert, ist die Entwicklung nicht entfernt eine gleichförmige, sondern offenbar nach Natur- und Culturbedingungen und geistigen Anlagen weit abweichend bei verschiedenen Völkern. Erwägt man, wie die Mythologien sonst so nahe verwandter Stämme wie der Inder und Perser, der Griechen und Römer keineswegs in nebensächlichen Momenten sondern in ihrem ganzen Charakter abweichen, so dass die Unterschiede fast grösser erscheinen als die Uebereinstimmungen, so unterliegt es kaum einem Zweifel, dass die Differenzirung der mythologischen Vorstellungen gerade bei stammverwandten Völkern eine weit grössere ist als diejenige der Sprache, während dagegen gewisse fundamentale Uebereinstimmungen, die alle Natur- und Culturvölker umfassen, zweifellos auf dem Gebiet des Mythus viel auffallender zur Geltung gelangen.

Für die hier untersuchte Frage ist diese Verbindung von Vielgestaltigkeit und Gleichartigkeit von der höchsten Bedeutung. Denn sie bedingt es, dass nun auch diejenigen Elemente, denen wir einen religiösen und sittlichen Charakter beimessen, mit den verschiedensten sonstigen Bestandtheilen des Mythus sich verbinden können, so dass gewisse Vorstellungen auf einer früheren Entwicklungsstufe einen ethischen Werth besitzen, den sie später einbüssen, und umgekehrt andere einen solchen erwerben, während er ihnen ursprünglich nicht zukam. Ganz besonders gilt dies von denjenigen Vorstellungen, in denen die mythenbildende Phantasie ideale Vorbilder menschlicher Tüchtigkeit zu gestalten strebt.

*) Einen Vorschlag zu einer solchen vgl. bei Lubbock, Entstehung der Civilisation, S. 172.

2. Die Götter als sittliche Ideale.

a. Der Ahnencultus.

Das ehrende Gedächtniss der Vorfahren ist ein Zug, der schon dem Naturmenschen selten mangelt, und der sich überall leicht mit jenem Einflusse verbindet, den auch sonst unsere Gefühle und Wünsche auf die Erinnerung an eine der Wahrnehmung für immer entzogene Vergangenheit ausüben: die Schwächen und Mängel des Verstorbenen werden vergessen und seine Tugenden vergrössert, nach dem Satze: „De mortuis nil nisi bene", der für alle Stufen des Daseins seine Geltung bewahrt. Bei dem Naturmenschen aber gewinnt dieser pietätvolle Zug seinen bedeutsamen Einfluss auf das Gemüth vor allem durch die Vorstellungen, die sich jener von dem Fortleben der Verstorbenen bildet. Die Seele, die mit dem Hauch des Athems entweicht, und die zumeist als ein Schatten oder als ein luftartiges Abbild des Menschen gedacht wird, bleibt für längere oder kürzere Zeit auf dem Schauplatz seiner irdischen Thaten; oder wo sie denselben verlässt, um in ein besonderes Todtenreich einzugehen, da steht sie doch so lange, als überhaupt das Gedächtniss an den Verstorbenen fortlebt, mit den Lebenden in Verbindung und theilt mit ihnen Schmerz und Freude. Der Traum und die Vision, die dem Naturkinde erlebte Wirklichkeit scheinen, erneuern diesen Verkehr, falls er abzubrechen droht.

Das räthselhafte Kommen und Schwinden solcher Phantasmen, ja schon das Grauen, das der Anblick des Todten einflösst, stellen leicht zwischen dieser und einer andern Kette von Vorstellungen Beziehungen her. Das Räthselhafte gilt zugleich als ein Zauberhaftes. Glück und Unglück werden so auf den Menschen umgebende dämonische Wesen zurückgeführt, und in die Reihe der letzteren tritt um so mehr die Seele des Verstorbenen ein, als bei ihr von selbst die Annahme nahe liegt, dass sie an den Schicksalen der Hinterbliebenen theilnehme. Bald geschieht es, indem sie den Lebenden mit ihrem Rathe beisteht, ihnen gute Gedanken eingibt, bald indem sie, ähnlich wie andere glück- oder unglückbringende Dämonen, unmittelbar thätig in sein Schicksal eingreift. Nicht selten scheiden sich darum auch die Seelen in gute und schlimme Dämonen, indem die Tapfern und die ruhmvoll Verstorbenen als hülfreiche, die Ruchlosen und die Verbrecher als schadenstiftende Geister fortleben*).

Es mag sein, dass der ethische Trieb, der an und für sich in der idealisirenden Erinnerung an die Vorfahren gelegen ist, durch diese Vermengung mit Geister- und Zaubervorstellungen geschädigt und zuweilen

*) Beispiele hierzu vgl. bei Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, S. 194 ff., III, S. 196 ff. u. a. a. O. Tylor, Anfänge der Cultur, II, S. 110 ff. Bastian, Beiträge zur vergleichenden Psychologie, S. 72 ff.

völlig unterdrückt wird. Aber dabei ist doch nicht zu vergessen, dass anderseits gerade solche Motive, welche die Hoffnung oder Furcht des Menschen erregen, eine nachhaltigere Wirkung zu äussern im Stande sind. Ist auch die idealisirende Verehrung der Ahnen keine ganz interesselose mehr, wenn diese zugleich als Schutz- oder Rachegeister angerufen und gefürchtet werden, so braucht desshalb doch die ethische Wirkung, welche die ihnen in der Erinnerung zugeschriebenen persönlichen Eigenschaften ausüben, nicht zu schwinden. Und in der That liegen Zeugnisse genug vor, welche beweisen, dass diese Wirkung namentlich in zwei Richtungen sich bethätigt.

Zunächst ist es das persönliche Beispiel, das zur Nacheiferung anregt. Liegt in der Neigung die Eigenschaften des Ahnen in der Erinnerung zu idealisiren an und für sich schon ein ethisches Moment, so wirkt nun die Vorstellung, die dieser Trieb erschafft, ähnlich der lebendigen Wirklichkeit, für die sie gehalten wird. Der Todte ist ein besseres sittliches Vorbild, als es der Lebende sein könnte, weil der Phantasie in den Vorzügen, mit denen sie sein Bild ausstattet, keine oder doch nur diejenigen Schranken gesetzt sind, welche die Bedingungen des wirklichen Lebens mit sich bringen. Denn naturgemäss gibt es für den Menschen niemals ein absolut Vollkommenes, sondern in dem Ideal, das er sich vorstellt, kann er immer nur diejenigen Eigenschaften in gesteigertem Masse vereinigen, die er jeweils für vortrefflich hält, und diejenigen beseitigen, die ihm hassenswerth dünken. Doch so mangelhaft dieses Ideal sein mag, in der Wirkung, die es ausübt, liegt zugleich die Anlage zu seiner eigenen Vervollkommnung und so die Möglichkeit einer unbegrenzten Entwicklung.

Aber noch in einer zweiten Beziehung wirkt das idealisirende Licht, welches ein ehrendes Gedächtniss über vergangene Geschlechter verbreitet, zurück auf die Gegenwart. Auf den Greis, der am Abend seines Lebens steht, fällt schon ein Schimmer der Verehrung, die ihm nach seinem Hinscheiden gezollt wird. Der Cultus der Todten, ursprünglich aus dem natürlichen Gefühl der Pietät hervorgegangen, wirkt durch die religiöse Färbung, die er diesem Gefühl verleiht, auf die Intensität desselben verstärkend zurück und erweckt so auch bei der Verehrung der lebenden Eltern, des Alters und der durch rühmliche Eigenschaften oder durch ihren Rang hervorragenden Stammesgenossen Affecte, die denen der religiösen Verpflichtung verwandt erscheinen. Der Egoismus, der den Einzelnen allein nach dem Nutzen schätzt, den er für die Andern leisten kann, vermag in dem hülflosen Alter nur eine Last zu erblicken, deren man sich zu entledigen sucht, sobald die harte Noth des Daseins dazu zwingt. Wo dieser Egoismus mit jenem Pietätsgefühl in Streit geräth, da liegen darum in dem Leben des Naturmenschen nicht selten die stärksten Gegensätze, rücksichtslose Rohheit und rührende Aufopferung, dicht bei

einander. Aber dass in diesem harten Kampf die Pietät den Sieg davon tragen kann, und dass sie, sobald die tiefste Stufe der Rohheit überwunden ist, überall den Sieg behalten hat, ist eines der stärksten Zeugnisse für die ethische Macht der Gefühle, die den Menschen an sein Geschlecht binden. Auch darf man wohl bezweifeln, ob diese Gefühle ohne die religiöse Beimengung, die sie aus dem Ahnencultus empfangen, jene Macht behauptet hätten. Mögen immerhin hier die religiösen Beweggründe selbst von egoistischen Beimengungen nicht frei sein, so würde darin doch nur eines der zahlreichen Beispiele vorliegen, wo ursprünglich selbstsüchtige Motive verschiedener Richtung sich bekämpfen müssen, um ein selbstloses Handeln so lange möglich zu machen, bis dieses sich durch die Kraft der ihm eigenen Werthgefühle zu behaupten vermag.

Dass der Ahnencultus vorzugsweise den Seelen der im Leben durch Tugenden oder durch Rang hervorragenden Verstorbenen seine Verehrung widmet, ist psychologisch selbstverständlich und für die ideale Bedeutung dieser Cultusform wesentlich. Tugend und Rang pflegen sich aber, wenn die Erfahrung keinen allzu dringenden Widerspruch erhebt, in der Vorstellung der Mitlebenden und um so mehr der Nachlebenden innig zu verbinden. Wie auf das Greisenalter, so geht daher bei allen Naturvölkern auf die Häuptlinge und Fürsten schon während des Lebens etwas von jener religiösen Verehrung über, die ihnen nach dem Tode gezollt wird, und verbindet sich mit der natürlichen Furcht vor der Macht der Gebietenden. Entzieht doch auch die Sitte nicht selten den lebenden Häuptling wenigstens für das Alltagsleben fast ebenso den Blicken seiner Unterthanen, wie der Todte ihnen für immer entzogen ist. Sie rechnet dabei, sei es mit Absicht sei es aus Instinct, auf die nämliche Neigung das Unbekannte zu idealisiren, dem der Ahnencultus einen Theil seiner Macht über die Gemüther der Menschen verdankt. Die Scheu vor dem Herrscher verräth sich aber nicht bloss in Bezeigungen der Unterwürfigkeit, die in ihrer Form unmittelbar ihren religiösen Ursprung aus dem Gebet und aus der Erniedrigung vor der Gottheit verrathen, sondern zuweilen geht sie in bewusste religiöse Anbetung über. Dass sich das Verhältniss des Menschen zum Meuschen durch den Affect, der solche Zeugnisse äusserster Unterwürfigkeit begleitet, im Grunde von selbst in das des Menschen zum Gotte umwandelt, das beweisen übrigens noch auf einer weit fortgeschrittenen Culturstufe die Beispiele der Imperatorenvergötterung. Von derartigen Verirrungen abgesehen wird man nicht leugnen können, dass die religiöse Färbung, welche auf dem hier angedeuteten Wege in den Anfängen der Entwicklung über das Verhältniss zwischen Oberhaupt und Unterthanen sich verbreitete, nicht nur zur Befestigung der sittlichen Rechtsordnung beigetragen, sondern auch bei der Erweckung aller jener Triebe mitgewirkt hat, die sich in der selbstlosen Hingabe für fremde und für allgemeine Zwecke bethätigen. Pflichtgefühl und Vaterlandsliebe in der Form, wie

der Culturmensch sie kennt, sind dem Naturmenschen fremd, weil bei ihm alle Gemeinschaftsgefühle in die Schranken persönlicher Neigung und Abneigung eingeengt bleiben. Von der Pietät gegen die Eltern, der Demuth vor den Gebietenden und der Bewunderung der Tüchtigsten können allmählich erst die allgemeineren socialen und humanen Triebe sich ablösen, die aber im individuellen Fall immer wieder nach einer persönlichen Verkörperung streben.

Während wir nach allem diesem den religiösen Anschauungen der Naturvölker nur Andeutungen hinsichtlich der Einflüsse entnehmen können, welche die Ahnenverehrung auf das sittliche Bewusstsein ausübt, so erscheinen dagegen diese Einflüsse voll entwickelt bei denjenigen Culturvölkern, bei denen die religiöse Erinnerung an die Vorfahren bleibend zu einem hervortretenden Bestandtheil von Cultus und Sitte geworden ist. Die Probe auf das Exempel ist das Chinesenthum. Die Religion des Confucius hat hier, nach einem ihm selbst in den Mund gelegten Ausspruch, nur die in dem Volke ursprünglich lebenden Vorstellungen gesammelt und, wie wir nicht zweifeln dürfen, veredelt, indem sie die Anbetung der Vorfahren, vor allen der an Weisheit und Tugend hervorragenden Herrscher, zum Mittelpunkt, ja fast zum ausschliesslichen Gegenstand des Cultus machte. Das pietätvolle Familienleben des Chinesen, die patriarchalische Ordnung von Staat und Gesellschaft, die Heilighaltung der überkommenen Sitte sind die Reflexe dieser nüchternen, aber durch die energische Hinweisung auf grosse Vorbilder tugendhafter Lebensführung dennoch sittlich wirkungsvollen Religionsanschauung. Ein erdrückender Despotismus und ein peinliches Festhalten am Herkommen, welches die individuelle Geistesfreiheit in Fesseln legt, bilden die Kehrseiten dieses Einflusses.

Unter den westländischen Culturvölkern hat keines die Elemente einer ursprünglichen Ahnenverehrung, trotz vielfacher trübender Einwirkungen von aussen, treuer bewahrt als die Römer. Ihre Genien, Laren, Penaten und Manen sind unverkennbar nur verschiedene Gestaltungen, in die sich die Vorstellung der Seele des Verstorbenen nach ihrer Beziehung zu den Lebenden scheidet, mag auch bei manchen dieser Gestaltungen die ursprüngliche Bedeutung hinter der secundären des Schutzgeistes zurückgetreten sein*). Der altrömische Geschlechterstolz mit seinen Licht- und Schattenseiten, das Festhalten an ererbter Sitte, die erst unter griechischem Einflusse allmählich weichende Heilighaltung der Familienbande, die Würde der Frau, die das wünschenswerthe Mass oft überschreitende Achtung der väterlichen Gewalt, endlich der Einfluss der Familienverbände auf Staat und Gesellschaft sind die äusseren Wirkungen, in denen sich jene religiöse Grundlage der römischen Gesittung verräth. Das Gedächtniss der Ahnen blieb aber bei dem Römer um so mehr als ein ethisches Motiv fortwährend

---

*) Preller, Römische Mythologie, 3. Aufl., I, S. 75 ff.

wirksam, da ihm ein eigentlicher Heroencultus ursprünglich fehlte, ein Mangel, der auch in späterer Zeit durch das Kunstepos und durch die Entlehnungen aus der griechischen Heroensage niemals in einer das nationale Bewusstsein tiefer durchdringenden Weise ersetzt werden konnte*). Bei keinem Volke hat daher wohl die Erinnerung an die Grösse der Vorfahren eine so grosse Rolle gespielt wie bei den Römern. Dieser Cultus historischer Vorbilder, welche im Gedächtniss der Nachgeborenen ebenfalls in idealisirter Gestalt wiederaufleben, erscheint so als der natürliche Erbe des aus vorgeschichtlicher Zeit überkommenen Ahnencultus, welcher letztere lange noch daneben in seiner ursprünglichen Form fortdauert. So sind das historische und das mythische Heroenthum nicht nur verschiedenen Quellen entsprungen, sondern auch die religiösen Anlehnungen sind für beide verschieden. Das historische Heroenthum schöpft aus der mythisch ausgeschmückten wirklichen Geschichte, und es bleibt verknüpft mit der Ahnenverehrung, deren Grundmotive, nur durch Cultur und Geschichte verändert, in ihm fortwirken. Das mythische Heroenthum dagegen entspringt aus dem Naturmythus, und wenn es sich auch späterhin mit der Sagengeschichte verbinden kann, so bleiben in ihm die vorherrschenden Züge des Naturmythus doch auch insofern erhalten, als der idealisirende ethische Trieb in ihm in der nämlichen Richtung fortwirkt, in welcher er in den anthropomorphischen Gestaltungen des Naturmythus bereits begonnen hat sich zu äussern.

b. Der anthropomorphische Naturmythus.

Nicht alle Gestaltungen des mythologischen Denkens, bei denen Gegenstände der Natur als die Träger mythischer Ideen auftreten, bezeichnen wir als Naturmythologie, sondern nur solche, bei denen die Naturanschauung selbst für die Gestaltung der mythischen Ideen bestimmend geworden ist. Darum gehört der Fetischismus nicht zur Naturmythologie; denn bei ihm liegt das ursprüngliche Motiv stets in dem Schicksalsgedanken, und die Verkörperung geistiger und dämonischer Kräfte in äusseren Gegenständen ist erst eine Folgeerscheinung, bei der die Naturbeschaffenheit des zauberhaft wirkenden Objectes eine nebensächliche Bedeutung besitzt. Das nämliche gilt von der theils mit dem Ahnencultus und Seelenwanderungsideen theils mit dem Fetischismus zusammenhängenden Thierverehrung, bei der zwar der Charakter der Thiere einen grösseren Einfluss gewinnt, wo aber die Eigenthümlichkeit des ganzen Gedankenkreises doch nicht in ihm sondern wiederum in den Vorstellungen liegt, die sich auf das zukünftige Geschick, namentlich auf das Leben nach dem Tode beziehen. Der Naturmythus in dem so

*) Preller a. a. O. II, S. 269 ff.

begrenzten Sinne hat nun stets zu seinen Objecten die grossen, der unmittelbaren Berührung des Menschen unerreichbaren oder wenigstens in ihrem ganzen Zusammenhang von der sinnlichen Wahrnehmung niemals ganz zu umfassenden Naturerscheinungen: den Himmel, die Gestirne, die Wolken, Blitz und Donner, den Regen, die Erde, das Meer, die Flüsse, die Berge. Hier vor allem bildet die personificirende Apperception den Ausgangspunkt der Mythenentwicklung. Die Bewegung und der Wechsel der Naturerscheinungen kommen der Vorstellung, dass die Gegenstände belebt und beseelt sind, auf das wirksamste entgegen, während zugleich die Grösse und Macht der Erscheinungen das Staunen und die Furcht des Menschen erwecken. Darum ist der Naturmythus zwar der Vorläufer späterer naturphilosophischer Anschauungen; mit dem Versuch einer Art primitiver Naturerklärung verbinden sich aber in ihm religiöse und ethische Motive, die in jenen Gefühlen des Staunens und der Furcht ihre Quelle haben und schon frühe der Anlass werden, dass mit der mythologischen Naturanschauung Gedanken an das künftige Schicksal in Leben und Tod sich verbinden.

In der ältesten Gestaltung des Naturmythus scheinen zumeist die Naturobjecte selbst Wesen von übermenschlicher Macht zu sein: der Blitz ist eine zuckende Schlange, die Sonne eine strahlende Gottheit, die Morgen- und Abendwolken sind röthliche Kühe, die Gewitterwolken himmelstürmende Riesen u. s. w. Es ist begreiflich, dass auf dieser Stufe die Bedeutung des sittlichen Ideals hinter der Macht der unmittelbaren Naturanschauung noch völlig zurücktritt. Mit dem Gedanken einer Art von sittlicher Weltordnung können immerhin solche primitive Naturgötter in Beziehung gebracht werden; aber sie selbst sind zu unähnlich dem Menschen, als dass sie durch die Eigenschaften, welche die mythenbildende Phantasie ihnen beilegt, einen persönlichen Einfluss auf ihn gewinnen könnten. Damit hängt es wohl zusammen, dass man bei den Naturvölkern zwar selten die Elemente eines Naturmythus vermisst, ja dass gelegentlich ziemlich verwickelte kosmogonische Mythen bei ihnen vorkommen können, dass sich aber die Naturgötter niemals zu sittlichen Idealen erheben, sondern im Gegentheil oft genug in Folge der abschreckenden Züge, welche ihnen die Vorstellung der verderblichen Naturerscheinungen leiht, nur als furchtbare Wesen erscheinen, eine Richtung, die übrigens, namentlich wenn die Bedingungen der Naturumgebung dazu herausfordern, vielfach auch noch bei Culturvölkern der Naturmythus nimmt. Einen Beleg dafür bilden die altsemitischen Religionsvorstellungen, wie sie namentlich in dem von den Motiven des Schreckens und der Furcht ebenso wie von verstandesmässiger Berechnung beherrschten syrischen und phönikischen Götterdienst sich entwickelt haben. Hier überall zeigt es sich dann, dass das dem Menschen eingepflanzte Streben, sich ein ideales Vorbild von dem was er für tugendhaft und begehrungswerth hält zu denken, in dem Ahnencultus einen Ersatz sucht. So begreift sich der merkwürdige Contrast düsteren Schreckens

und liebevoller Pietät, der uns, sobald sich jene verschiedenen Elemente durchdringen, in den Religionsanschauungen und Stammsagen der semitischen Stämme begegnet.

Indem sich die Verbindung des Naturgottes mit der Erscheinung, die ursprünglich als seine Verkörperung betrachtet wird, allmählich löst, wird derselbe zum unsichtbaren, aber dennoch von der Phantasie sichtbar hinzugedachten Beweger und Lenker der Erscheinung. Die Ursachen, aus denen den Göttern oft groteske thierische Gestalten beigelegt wurden, fallen dadurch hinweg. Der Gott wird durchaus menschenähnlich und bewahrt höchstens in einzelnen Attributen die Erinnerung an sein vormaliges Wesen. Jene Motive des Staunens und der Furcht, die von Anfang an die Erhabenheit der Naturerscheinung in dem menschlichen Gemüth erweckte, treiben nun die mythenbildende Phantasie an den Gott mit allen den Eigenschaften in gesteigertem Mass auszustatten, die ihr bei ähnlichen Formen menschlichen Wirkens begegnet sind. Die Naturanschauung legt dieser gestaltenden Thätigkeit der Phantasie keine Schranken mehr auf, und die Trennung des Gottes von dem Naturobject macht es möglich ihm auch solche Attribute beizulegen, die durch seine ursprüngliche Naturbedeutung nicht gefordert waren. In dem Masse als in Folge dessen die letztere überhaupt vergessen wird, gestaltet sich die Götterwelt zu einem phantastisch gesteigerten Abbild der Menschenwelt. Gehen auch in dieses Abbild die Schwächen und Fehler des Menschen, und sie ebenfalls in mancher Beziehung in gesteigerten Formen, über, so gewinnen doch nicht minder die Götter als erhabene Vorbilder jeder Art Tüchtigkeit, die unter Menschen geschätzt ist, eine um so grössere Bedeutung, je mehr die Menschenähnlichkeit dieser Götterwelt empfunden wird. Es erscheint dem Menschen nicht mehr als ein Ding der Unmöglichkeit selbst dem Gotte ähnlich zu werden; ja in einzelnen Fällen tritt dieses Streben geradezu als eine Forderung an ihn heran. So wurde in Rom von dem Flamen Dialis verlangt, dass sein eigenes Leben ein Beispiel jener höchsten Reinheit und Heiligkeit sei, die man sich in dem Gott, dem er diente, verkörpert dachte*).

Gleichwohl erhält sich in der ethischen Bedeutung, die so die Vermenschlichung der Göttergestalten des Naturmythus gewinnt, so viel von der ursprünglichen Bedeutung der Naturgötter, dass die Gefühlsfärbung, die dem Natureindruck anhaftet, auch in die späteren Umwandlungen übergeht: sie wird nur vermöge jener Verwandtschaft der Gefühle, denen die ästhetischen Wirkungen ihre Macht über das Gemüth verdanken, aus dem Sinnlichen auf das Sittliche hinübergetragen. Sicherlich geschieht das aber, ohne dass ursprünglich die Uebertragung als solche empfunden würde. Mit einer Art von Zwang verwandelt sich vielmehr für das primitive Denken der lichte Himmelsgott in ein Vorbild sittlicher Reinheit, die

*) Preller, Römische Mythologie, I, S. 201.

Gewitterwolke in einen Unheil sinnenden Dämon, u. s. w. Das Bedürfniss des Gemüths die guten wie die schlimmen Ideale nicht in einer einzigen Vorstellung verkörpert zu denken, sondern sie den verschiedenen Richtungen des Gefühls folgend in eine Vielheit zu scheiden, findet dabei einen Anhalt in der Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen, deren jede die Anlage in sich trägt als sinnliche Basis einer besonderen ethischen Vorstellung zu dienen. Anderseits freilich wirkt dieser trennenden Tendenz in einem gewissen Grade wieder die menschenähnliche Persönlichkeit der umgewandelten Naturgötter entgegen, die es zwar gestattet, dass an jedem derselben eine Tugend mehr als andere hervorleuchte, der es aber widerstrebt dem persönlichen Ideal nicht auch die andern rühmenswerthen Eigenschaften beizulegen. So entspringt schliesslich die Vertheilung der Eigenschaften an die vermenschlichten Naturgötter aus einer Art von Compromiss zwischen der durch Naturbedingungen und ethische Bedürfnisse nahe gelegten Trennung und der durch die persönliche Einheit geforderten Verbindung der Eigenschaften. In diesem Sinne erschien dem Griechen die Gestalt des Zeus als ein Vorbild aller Herrschertugenden, vornehmlich der Gerechtigkeit; aber der Gott vereinigt damit nicht bloss, entsprechend dem erhabenen Eindruck einer machtvollen Persönlichkeit, das höchste Mass körperlicher Stärke, sondern er ist nicht minder gross und furchterregend in der Leidenschaft. Hera bleibt, trotz der verunstaltenden Beimengungen, die der ursprünglichen Naturbedeutung des Mythus und der daran anknüpfenden Uebertragung menschlicher Schwächen entspringen, und die namentlich in ihren mannigfachen Kämpfen mit Zeus zum Ausdruck kommen, in sittlicher Beziehung ein Ideal edler Weiblichkeit. In Athene verkörpert sich jene geistige Klarheit und Besonnenheit verbunden mit energischer Willenskraft, durch die sie im Kampf wie bei den Werken des Friedens als die mächtigste Helferin erscheint. Ueber allen hellenischen Göttergestalten aber als leuchtendes Vorbild einer jeden dem Griechen erstrebenswerthen Tugend steht Apollon, bei dem eben desshalb, weil seine ethische Bedeutung eine so weitverzweigte ist, kaum ein einzelner Vorzug als derjenige genannt werden kann, den er vor anderen in seinem persönlichen Wesen zum Ausdruck bringt. Um so mächtiger tritt bei ihm die allgemeine religiös-sittliche Bedeutung in dem Cultus, dessen Träger er ist, sowie in dem Einflusse hervor, den dieser Cultus auf den Pythagoreismus und durch ihn auf die ganze spätere Philosophie ausgeübt hat.

Es würde ein interessantes, aber der gegenwärtigen Aufgabe fernliegendes Unternehmen sein jenen Unterschieden des Mythus nachzugehen, in denen sich selbst bei nahe verwandten Völkern die Verschiedenheit der ethischen Charakteranlage bethätigt. Wie weit liegt doch die erhabene, aber sichtlich die düstern und furchterregenden Züge hervorkehrende Mythologie der Inder von den eine vielseitigere, aber in ihrem Grundton lichtfreudige Lebensauffassung wiederspiegelnden

Göttervorstellungen der Griechen! Wie verschieden ist, trotz der Gemeinschaft der ursprünglichen Naturgrundlage, der römische Jupiter vom hellenischen Zeus! Jedes Volk schreibt, wie der alte Mythenfeind Xenophanes schon gesagt hat, seine eigenen Tugenden und Fehler auch seinen Göttern zu. Aber wo der Mensch was er unter Menschen lobenswerth findet auf die Götter überträgt, da sieht er in diesen nicht mehr die Menschen, wie sie wirklich sind, sondern wie er wünscht, dass sie sein möchten; und so wird ihm das Bild, das er ursprünglich selbst gemacht hat, zum Vorbild, in dessen Nacheiferung er nach Vervollkommnung strebt.

Doch nicht bloss die Tugenden sondern auch die Schwächen und Fehler verkörpern sich, gemäss jenem Streben des Menschen alles zu objectiviren was in ihm selbst lebt, in den menschlich gedachten Naturgöttern; und auch hierzu liegen schon in dem sinnlichen Gefühlscharakter des ursprünglichen Naturmythus die Bedingungen bereit. Der Wechsel von Tag und Nacht, von Winter und Sommer, die Verdunkelung des Himmels durch die dunkle Gewitterwolke, die zerstörende Macht des Feuers, die versengende Gluth der tropischen Sonne und andere ähnliche Motive bieten sich überall dar, um dem ethischen Bedürfniss nach objectiver Verkörperung der düstern Gemüthsstimmungen und der an das Böse und Unsittliche gebundenen Affecte äussere Anhaltspunkte zu bieten. Das typische Beispiel dieser Art bilden namentlich jene Vorstellungen, welche von dem Kampfe des Lichtes mit der Finsterniss ausgegangen sind, und welche in der Mythologie der alten Iranier zu ihrer äussersten Entwicklung gelangt sind. Könnte es auch auf den ersten Blick als eine Beeinträchtigung des ethischen Gehaltes der Religionsanschauungen erscheinen, wenn diese nicht bloss ein positives Ideal der Tugend sondern auch ein negatives des Lasters enthalten, so ist in Wahrheit doch eine solche Ausbildung von Gegensätzen ein besonders kräftiges Zeugniss sittlicher Werthschätzung. Denn diese verstärkt sich durch den Kampf der Gegensätze. Das Tugendideal wird, wie jedes Gefühlserzeugniss, grösser und inhaltreicher durch seinen Contrast mit dem Bösen. Auch das Christenthum hat daher jenen Dualismus der iranischen Religionsvorstellungen sich zu eigen gemacht. Zugleich tritt derselbe aber hier, wie schon in seinen Ursprüngen, in einen innigen Zusammenhang mit den später zu besprechenden Vergeltungsvorstellungen, durch welche die Idee des sittlichen Ideals von dem neben ihm ebenfalls schon in dem Naturmythus vorgebildeten Gedanken der sittlichen Weltordnung zum Theil verdrängt wird.

c. Der Heroencultus.

Indem sich die Naturgötter allmählich loslösen von den Naturerscheinungen, in denen sie ursprünglich verkörpert gedacht wurden, treten sie zu den Verhältnissen des menschlichen Lebens und Verkehrs in innigere

Beziehung. Sie nehmen Theil an den menschlichen Interessen, sie kämpfen die Schlachten der Krieger mit, sie werden zu Schutzgottheiten bestimmter Städte und Landschaften, bestimmter Berufszweige und Beschäftigungen, sie finden Wohlgefallen an irdischen Frauen und geben so einem Geschlecht von Halbgöttern den Ursprung, auf welches dann noch in später Zeit Alle, die durch Geburt und gebietende Stellung hervorragen, mit Vorliebe ihren Stammbaum zurückführen. Damit hat sich der Uebergang des Naturmythus in die Heroensage vollzogen. In ihr fliessen Mythus und Geschichte mehr und mehr in einander, indem theils der Naturmythus eine historische Umdeutung erfährt, theils aber historische Begebenheiten mit den Zügen des einstigen Naturmythus ausgestattet oder durch freie Schöpfungen der mythenbildenden Phantasie dichterisch ausgeschmückt werden. Auf diese Weise wird das eigenste Gebiet des Naturmythus, die Natur selbst, allmählich dem mythologischen Denken entzogen, und dieses richtet sich, während sich das wissenschaftliche Nachdenken der Naturanschauung bemächtigt, theils auf dasjenige was dem Menschen immer ein Räthsel bleiben wird, seine Zukunft und die Wechselfälle des Schicksals, theils auf die dem Gedächtniss entschwundenen Anfänge seines Geschlechts und seiner Geschichte. Die Naturgötter gewinnen so schliesslich theils den Charakter von Schicksalsgöttern, theils werden sie zu Nationalhelden und Städtegründern. Nach beiden Richtungen ist der nie ganz verschwindende Dämonenglaube und Ahnencultus wohl im Stande diesen Wandel der Anschauungen zu befördern. Immerhin ist es bemerkenswerth, dass in Griechenland wie in Rom die directe Beziehung des Heroenthums zu der Verehrung der Verstorbenen erst einer späteren Zeit angehört, welcher der Ursprung dieser mythologischen Entwicklungen völlig fremd geworden, und die bereits wesentlich von dem Einfluss orientalischer Religionsanschauungen abhängig war*).

Für die Erhaltung der mythischen Elemente des Denkens ist diese historische Umdeutung und ihre Vermengung mit wirklicher Geschichte von der grössten Bedeutung. Der Glaube an die Heroen überdauert lange den an die wirklichen Götter. Zeus und Apollo, Hera und Athene waren schon zu Gegenständen einer zweifelhaften Verehrung geworden, als noch die Thaten des Theseus, der Pelopiden, des Odysseus für historische Wahrheit galten. Theils ist es die Zurückführung des Uebermenschlichen auf menschliche Verhältnisse, die unmittelbarere Anlehnung der Handlungen an menschliche Motive, theils die Vermengung mit den Begebenheiten und Persönlichkeiten der wirklichen Geschichte, welche der Heroensage diese grössere Glaubhaftigkeit und dadurch höhere Widerstandskraft gegen die zersetzenden Einwirkungen des philosophischen Denkens und des sonstigen Wandels der Anschauungen verleihen. Bei dieser besonders

*) Vgl. Preller, Griech. Mythologie, II, S. 7. Röm. Mythologie, II, S. 425 ff.

von der deutschen Heldensage so freigebig geübten Einfügung historischer Landschaften und Persönlichkeiten in einen mythischen Stoff, dessen Elemente zumeist deutlich auf einen einstigen Naturmythus zurückweisen, folgt das mythenbildende Bewusstsein dem Triebe nach einer lebendigeren Vergegenwärtigung der Gegenstände, und es ist dadurch, ohne sich dieser Absicht bewusst zu werden, fortan geschäftig, den mythischen Stoff den sich ändernden Bedürfnissen des Bewusstseins anzupassen. Auf zwei Wegen verwandelt sich hierbei der Mythus in geglaubte Geschichte: theils indem ein der Naturanschauung entlehnter mythischer Inhalt durch die Ausstattung mit historischen Beziehungen dem Verständnisse näher gerückt, theils indem ein wirklich historisches Ereigniss mythisch ausgeschmückt und verändert wird. Die erste dieser Umgestaltungen ist wieder die ursprünglichste, die zweite aber ist diejenige, die sich am längsten erhält, da sie bis tief hinein in die vom Licht der Geschichte erhellten Zeiten als eine Quelle neuer Sagenbildungen sich bethätigt und so ein Zeugniss dafür ablegt, dass die mythenbildende Kraft der menschlichen Phantasie nie ganz erlischt.

In allen diesen Beziehungen üben nun zugleich die mit dem Heroencultus verbundenen Vorstellungen eigenthümliche und nachhaltige ethische Wirkungen aus, in denen manche Seiten des religiösen Lebens, die auf der Stufe des Naturmythus noch wenig entwickelt sind, ihre vollendetere Ausbildung erhalten. Der Gedanke, dass der Gott ein ideales Vorbild menschlichen Strebens sei, gewinnt hier erst durch die nun eingetretene volle Vermenschlichung der Heroengestalten und durch die Beseitigung aller jener auf die Weltordnung bezüglichen Elemente, die an die Uebermenschlichkeit der Göttererscheinungen geknüpft sind, seine volle Bedeutung. Man könnte sagen: die Naturmythologie hat diesen Gedanken eigentlich nur insofern zu entwickeln vermocht, als bei ihr die Götter selbst schon im Begriffe stehen in Heroen überzugehen. So tritt denn auch erst in der Heroensage das Streben ethischer Idealisirung in so greifbarer Weise hervor, dass schon im Alterthum vielfach die Philosophie sich desselben bemächtigen konnte, um mit bewusster Absicht das Bild des Heroen und seiner Thaten bald zur allgemeinen Versinnlichung eines sittlichen Ideals bald zur Einprägung einzelner moralischer Lehren zu benutzen. Während so die Philosophen die Naturgötter wegen der unsittlichen Ausschmückungen bekämpften, mit denen sie die dichterische Phantasie versehen, billigten sie unter Umständen den Heroencultus als ein wirksames Mittel sittlicher Nacheiferung, gewiss ein sprechendes Zeugniss ebensowohl für die längere Lebensfähigkeit dieser mythologischen Form wie für ihren ethischen Werth.

Vor allen an der Hauptgestalt der griechischen Heroensage, an Herakles treten diese Eigenschaften klar hervor. Wie in ihm verschiedene landschaftliche Gottheiten und allmählich sogar fremdländische mythische

Elemente zusammengeflossen sind, so hat eigentlich der hellenische Nationalgeist an jedem Ort und zu jeder Zeit aus diesem Urbild eines Helden das gemacht was ihm jeweils gross und bewundernswerth erschien. Damit verbindet sich namentlich ein wahrscheinlich ursprünglich dem Naturmythus entstammender, dann aber ethisch besonders bedeutsam gewordener Zug: Herakles ist der arbeitende, leidende, durch Mühen und Verfolgungen gequälte, doch in allem Missgeschick muthig ausharrende Held, dessen Tugend schliesslich durch seine Erhebung unter die Götter belohnt wird. So spiegelt sich in dem Heraklesmythus eine das Leben und seine Aufgaben ernst nehmende, aber im Ganzen heitere und hoffnungsfreudige Lebensanschauung. Herakles ist nicht ein Mühseliger und Beladener, der unter der ihm auferlegten Last ohne göttliche Hülfe zusammenbricht, sondern ein Gewaltiger, der sich selbst hilft durch seine Stärke und Ausdauer. Dazu ist dieses Lebensbild reich genug, dass jede Zeit und beinahe auch jede ethische Richtung ihr entnehmen oder in sie hineinlegen kann was ihr selbst als Ideal erscheint. Wie die Athleten der Gymnasien und die Wettkämpfer in Olympia in ihm, dem Vorbild männlicher Kraft und allesbezwingender Stärke, ihren Schutzheros verehren, so gilt er den Sophisten, den Erfindern der Fabel von Herakles am Scheideweg, als ein Beispiel kluger Vorsicht und bedachtsamer Ueberlegung, und so sehen schliesslich die Schulen der Cyniker und Stoiker in ihm das Ideal eines den Schmerz verachtenden, Mühe und Entbehrung dem Lebensgenusse vorziehenden Weisen.

Abgesehen von diesem Streben, Alles was nur überhaupt lobenswerth erscheinen mag auf eine einzige ideale Persönlichkeit zu übertragen, fehlt es auch dem Heroencultus nicht an jener Theilung der sittlichen Eigenschaften, welche schon bei der Trennung der vermenschlichten Naturgötter eine so wichtige Rolle spielt. An die Naturgrundlage des Heroenmythus anknüpfend, wird sie zugleich das Mittel, verschiedene Heroengestalten in wechselvolle Beziehungen zu einander zu bringen und so der Heroensage jenes geschichtliche Leben zu verleihen, welches ihrer Vermengung mit der wirklichen Geschichte in wirksamster Weise Vorschub leistet. Man denke nur an die Vertheilung der Charaktereigenschaften zwischen den Helden des trojanischen Sagenkreises oder der Nibelungensage! Die Gestalten eines Achilleus und Odysseus, eines Siegfried und Hagen bewahren, obgleich sie anscheinend absichtlich ausgeprägte Gegensätze sind, doch jede in ihrer Weise ihre ideale Bedeutung. Mag auch die epische Dichtung viel dazu beigetragen haben die Lebendigkeit dieser Gegensätze zu erhöhen, so ist sie doch dabei ebenso den Impulsen gefolgt, die sie von der Volkssage empfangen, wie diese auf der Grundlage einer der bewussteren Gestaltung der Sage vorausgegangenen Uebertragung von Naturanschauungen in sittliche Gegensätze erwachsen ist. So gewinnt auch hier der mythische Stoff seinen ethischen Werth durch ursprüngliche

Gefühlsbeziehungen, die zwischen dem menschlichen Thun und der äusseren Natur bestehen.

Mehr noch als in seinen Göttern legt aber ein Volk in den Helden seiner Sage seine eigensten sittlichen Anschauungen nieder. Auch nach ihrer Vermenschlichung behalten die Götter etwas Unnahbares. Nicht bloss ihren Zorn sondern auch ihre Gnade empfindet der Mensch als Schickungen, die er mit Demuth zu empfangen hat, ein Gefühl, welchem die Griechen in sinniger Weise in jenem Mythus Ausdruck gaben, der von den verhängnissvollen Folgen berichtet, die ein allzu naher Verkehr mit den Göttern über das Haupt des Tantalos brachte. Das ist anders mit den Heroen. Wenn auch ihr eigener Ursprung auf die Götter zurückführt, so haben sie selbst doch unter Menschen menschlich gelebt und ein Geschlecht hinterlassen, zu dessen letzten Sprossen zu gehören vielleicht Mancher sich rühmen mag. So erscheinen sie als erreichbare Ideale menschlicher Tugenden, ein Werth, der reichlich ersetzt was ihnen im Vergleich mit den Göttern an Erhabenheit abgehen mag; und neben diesem Vorzug fällt noch der andere ins Gewicht, dass an die geschichtliche Wahrheit der Heroen fester und darum länger geglaubt wird als an die der Götter selbst.

Doch auch das Heroenthum hat seine Zeit, nach deren Ablauf es zwar in der Volkssage immer noch fortleben kann, wo es aber die sittliche Wirkung, die ihm durch die ideale Bedeutung der Heroen zukommt, allmählich einbüsst. Die Gründe dieses Verfalls liegen theils in dem stetigen Wandel der mythologischen Vorstellungen, theils und vornehmlich in der Veränderung der sittlichen Anschauungen. Auf die Dauer kann der Heroencultus den Verfall der Naturmythologie nicht überleben. Es zeigt sich bald, dass er doch aus dieser allein seine Kraft schöpft, und dass der Heros, wenn der Gott der hinter ihm steht verschwindet, entweder völlig zum Menschen, zu einer erdichteten Persönlichkeit der Geschichte, oder zur Spukgestalt des Volksaberglaubens wird, welche Kinder und Furchtsame schreckt, aber ihre ethische Bedeutung völlig eingebüsst hat. Indessen ist das sittliche Leben selbst ein anderes geworden. Der Heros ist das Ideal einer rauhen Zeit, in der selbst etwas von der wilden Naturgewalt lebt, die sich dereinst in dem Heroenmythus verkörpert hatte. Mag auch der Versuch seine Gestalt veränderten Anschauungen anzupassen eine Zeit lang gelingen, endlich muss er doch fehlschlagen, sobald nur erst aus den veränderten sittlichen Bedürfnissen eine neue religiöse Weltanschauung entsprungen ist, die den Kampf mit den Ueberresten der Naturmythologie mit Erfolg aufnimmt. Auch den so entstandenen Culturreligionen fehlt das persönliche Ideal nicht. Vielmehr nimmt es in ihnen die ethisch wirksamste Form an, indem es an eine historische Persönlichkeit von ungewöhnlicher sittlicher Grösse gebunden wird. Diese pflegt dann aber freilich der mythischen Umgestaltung ebenfalls nicht zu entgehen.

d. Das Ideal der ethischen Religionen.

Keiner der Religionsanschauungen fehlen, wie unsere bisherige Betrachtung gelehrt hat, die ethischen Elemente gänzlich. Die Motive des religiösen Gefühls sind denen des sittlichen so nahe verwandt, dass eine Trennung beider unmöglich ist. Aber die Naturreligion, die mit einem vielfach fremdartigen Quellen entspringenden mythischen Inhalt innig vermischt ist, enthält das Sittliche nur als einen Bestandtheil neben zahlreichen andern, die zum Theil sogar mit ihm in Widerstreit stehen können. Den Namen ethische Religionen können wir daher im Gegensatze zu diesen Entwicklungen solchen Religionsanschauungen beilegen, in denen von Anfang an sittliche Motive die ausschliesslichen oder doch dergestalt vorwaltenden sind, dass die übrigen nur eine nebensächliche Bedeutung besitzen.

In diesem Sinne fallen die Begriffe ethische Religion und Culturreligion zusammen. Denn die Naturreligionen sind stets auf dem Boden jener ursprünglichen Welt- und Lebensanschauungen erwachsen, in denen ein Volk ebensowohl seine Auffassung über die Natur und ihre Veränderungen wie über die sittlichen Eigenschaften des Menschen niedergelegt hat. Die Naturreligion ist niemals von dem Einzelnen geschaffen, wenn auch einzelne Dichter und vorgeschichtliche Denker an ihrer Ausgestaltung mitgewirkt haben mögen. Die Culturreligion ist stets von einer einzelnen schöpferischen religiösen Persönlichkeit ausgegangen. Nicht als ob diese dabei des Zusammenhangs mit den ihre Zeit beherrschenden Anschauungen und Trieben entbehren könnte. Aber wie bei der Naturreligion diese letzteren vorherrschen, indem sie Alles was der Einzelne zu der Gemeinschaft der Ideen beitragen mag als ein an und für sich unselbständiges Eigenthum, das ebenso gut von jedem Andern beigesteuert werden könnte, in sich aufnehmen, so gibt umgekehrt in der Culturreligion erst der Religionsstifter dem was Alle unausgesprochen bewegt einen klaren und energischen Ausdruck, in welchen damit zugleich seine eigene Persönlichkeit in ihrer trotz des Zusammenhangs mit Zeit und Umgebung doch nicht zu verkennenden individuellen Bestimmtheit mit übergeht.

Wie nun aber in den Naturreligionen das Religiöse und Ethische allmählich sich von den mythischen Bestandtheilen zu lösen strebt, ohne dass eine solche Trennung jemals ganz gelingt, so verbindet sich umgekehrt früher oder später auch die ethische Religion mit mythischen Elementen, sei es dass dieselben aus dem früher vorhandenen Naturmythus in sie übergehen, sei es dass sie aus der nie erlöschenden Kraft der mythenbildenden Phantasie neu entstehen. Meistens sind wohl beide Factoren, Uebertragung und Neubildung, neben einander wirksam. Aus dem längst unverständlich gewordenen indischen Naturmythus hat die Buddhalegende manche Züge herübergenommen, so dass moderne Mythologen

sogar Buddha selbst in einen Sonnenheros verwandeln wollten*). Innerhalb des Christenthums ist dieser Einfluss mindestens in der Uebertragung altheidnischer Sagen in christliche Vorstellungen zu spüren. Den Hauptantrieb für solche secundäre Mythenbildungen bildet aber doch die Persönlichkeit des Religionsstifters selbst, dessen Gestalt die Phantasie mit einem Sagenkranz umflicht, der das ideale Bild desselben zumeist gerade in seinem ethischen Werthe hervorzuheben strebt. Wo daher eine solche einheitliche Persönlichkeit fehlte, wo, wie im Brahmanenthum, die Begründung einer ethischen Religion von einer ganzen Priestergenossenschaft ausging, da ist die ethische Form lediglich aus einer allmählichen philosophischen Umgestaltung und Umdeutung der ursprünglichen Naturreligion hervorgewachsen, und der Uebergang zu einer rein ethischen Weltanschauung gehört eigentlich nicht mehr der Religion sondern der Philosophie an. Ueberdies fehlt hier vollständig jener wichtige ethische Factor des persönlichen sittlichen Vorbildes, welcher an die Existenz eines persönlichen Stifters der Religion gebunden bleibt.

In den vier grössten Culturreligionen der Welt, in der Lehre des Confucius, in dem Buddhismus, dem Christenthum und dem Mohammedanismus, hat nun diese Idee einer sittlichen Persönlichkeit, in welcher die Religionsanschauung ihren einheitlichen Mittelpunkt findet, und welche zugleich als das höchste Vorbild sittlichen Lebens gilt, ihre vollendetste Ausbildung erreicht. Das Ideal, das in dem Heroenthum der antiken Volksreligionen in einseitiger und darum überall der Ergänzung bedürftiger Weise zum Ausdruck gelangte, concentrirt sich hier auf eine bestimmte historische Persönlichkeit, deren Bild zwar vielfach durch die Legende entstellt sein mag, deren sittliche Spuren aber allzu deutlich in der Geschichte erhalten sind, als dass dadurch der Werth ihrer alle mythologischen Phantasiegebilde überstrahlenden Wirklichkeit beeinträchtigt werden könnte. Kann die Thaten des Heroen jeder Dichter erfinden, so bilden die überlieferten Lehren jener Religionsschöpfer durch den Geist höchster sittlich-religiöser Intuition, der sie durchdringt, ein nicht zu fälschendes Zeugniss des Daseins ihrer Urheber. Dass Wort und That hier für den Gläubigen vollständig zusammenfallen, verleiht diesen Propheten und Mittelwesen zwischen Gott und der heilsbedürftigen Menschheit ihre ungeheure vorbildliche Bedeutung. Dass das höchste Ideal nur e i n e s sein kann, versteht sich von selbst, da Theilung eines Werthes überall den Werth selber beeinträchtigt. Dass das sittliche Ideal, wenn es wirksam sein soll, ein persönliches und mit allen Zeugnissen der Wirklichkeit ausgestattetes sein muss, folgt aus dem Wesen der sittlichen Vorstellungen, die stets die handelnde Persönlichkeit des Menschen zu ihrem Mittelpunkte haben. Dass endlich in der idealen sittlichen Persönlichkeit Wort und That im vollendeten Einklange stehen

---

*) Vgl. hierzu O l d e n b e r g, Buddha, S. 73 ff.

müssen, liegt in jener Bethätigung des sittlichen Lebens in Gesinnung und Handlung begründet, welche uns zugleich nach der durchgängigen Uebereinstimmung beider den Werth des sittlichen Charakters ermessen lässt.

Wie das Heroenthum ein nothwendiges Entwicklungsproduct der polytheistischen Naturmythologie, so ist das in der Einheit einer machtvollen Persönlichkeit verwirklicht gedachte sittliche Menschheitsideal das Correlat eines ethisch geläuterten Monotheismus. Indem das Christenthum Jesus als den Mittler zwischen Gott und der heilsbedürftigen Menschheit bezeichnet, hat es dieser Stellung einen selbst durch mythologische Trübungen nicht zu verdunkelnden Ausdruck gegeben.

3. Die Religion und die sittliche Weltordnung.

a. Die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode.

Die Idee, dass die Götter die Träger einer idealen sittlichen Weltordnung seien, hat sich erst allmählich aus verschiedenartigen Elementen des mythologischen Denkens entwickelt. Zu den wichtigsten dieser Elemente gehören die Vorstellungen vom Fortleben der Seele nach dem Tode. Ursprünglich aus selbständigen Motiven hervorgegangen und daher zumeist ganz ausser Beziehung stehend zu ethischen Anschauungen, sind sie allmählich mit diesen in eine innige Verbindung getreten, indem sie einem der wichtigsten Bestandtheile der Idee einer sittlichen Weltordnung, den Vergeltungsvorstellungen, als Stütze sich darboten. Auf einer späteren Stufe kann es daher leicht so erscheinen, als habe in diesen der Gedanke des Fortlebens nach dem Tode seine einzige Triebfeder. Mag aber auch anerkannt werden, dass er einmal entstanden denselben hauptsächlich seine lange Erhaltung und seine späteren Umgestaltungen verdankt, so ist es doch ein bedeutsames Zeugniss für die vielverzweigten Wurzeln des religiösen Gefühls, dass diese Elemente anfänglich getrennt sind und erst späterhin, sich gegenseitig unterstützend und verstärkend, zu einer einheitlichen Resultanten zusammenfliessen.

Allen Völkern ist ursprünglich die Ansicht eigen, dass der menschliche Geist ein von dem Körper abtrennbares sinnliches Wesen sei. Zwei Quellen hat dieser noch in die Anfänge der Philosophie hinüberreichende naive Materialismus: die Erscheinungen des Todes und die des Schlafes. Der Eindruck des mit dem letzten Hauch des Athems dahinschwindenden Lebens ist hier das ursprünglich Bestimmende, wie uns noch heute die Bezeichnungen des Geistes und der Seele in den verschiedensten Sprachen verrathen. Geist, animus, spiritus, ψυχή, ruach, alle diese Wörter weisen auf die Vorstellung hin, dass mit dem letzten Athemzug die Seele ent-

flieht*). Demnach wird sie noch heute im Volksglauben als ein Windhauch, ein Rauch oder ein Wölkchen vorgestellt. Die weitere Umbildung der Ideen knüpft sodann an das Traumbild an. Die Seele ist ein Schatten, dem Auge sichtbar, aber vor der tastenden Hand in Luft zerrinnend. Wie schon während des Traumes die Seele den Körper zeitweise verlassen und etwa in Gestalt eines Schmetterlings, einer Maus oder Schlange weite Wanderungen vollführen kann**), so wird sie auch nach dem Tode zuweilen in Thieren verkörpert gedacht, namentlich in solchen, die durch die Geschwindigkeit ihrer Bewegungen, ihr plötzliches Kommen und Verschwinden ein unheimliches Grauen erregen, das nun dem Eindruck des Todes als ein verwandtes Gefühl entgegenkommt. Dass solche Vorstellungen für die späteren planmässig ausgebildeten Seelenwanderungsideen die natürlichen Anknüpfungspunkte darbieten, ist nicht zu verkennen. Für die herrschende Entwicklung der Vorstellungen ist aber dieser Glaube der Verkörperung in Thieren oder auch in andern, selbst leblosen Gegenständen von verhältnissmässig untergeordneter und vorübergehender Bedeutung. Die Erinnerung an den Lebenden bleibt so mächtig, dass sie immer wieder dem Geist des Verstorbenen sein Bild leiht.

Haben hiernach die Vorstellungen, die sich an den Gedanken der Trennung der Seele vom Körper knüpfen, mehr in der Weise des ursprünglichen Naturmythus eine Art erklärender Bedeutung, als dass in ihnen irgend welche sittliche Anschauungen zum Ausdruck gelangten, so überträgt sich diese Unabhängigkeit von den letzteren nun zumeist auch noch auf die primitiven Vorstellungen, die an die Idee der selbständigen Existenz der Seele in Bezug auf die Art ihres Fortlebens geknüpft werden. Nur freilich tritt hier sofort das Erklärungsbedürfniss, für das jenseits der Erscheinungen des Todes und Traumes wenig Raum mehr bleibt, gänzlich zurück hinter den Gefühlen, von denen der Einzelne theils durch die Erinnerung an seine Verstorbenen theils durch den Gedanken an den eigenen Tod erfüllt wird. Wo die erstere vorwiegt, da theilt sich unvermeidlich auch den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode etwas von jener Trauer mit, welche der Zurückgelassene über den erlittenen Verlust empfindet. So wird es vollkommen begreiflich, dass sich der lebensfreudige Grieche den Hades als eine düstere Stätte freudlosen Daseins dachte. Wo dagegen das Sinnen und Trachten des Menschen mit banger Erwartung dem zugewandt ist was nach diesem Leben kommt, da wird im Gegensatze zu den Mühen des Diesseits zumeist die Zukunft nach dem

*) Ueber Geist vgl. Hildebrand in Grimm's Wörterbuch, IV, S. 2623, über das hebr. ruach Gesenius, Handwörterbuch, S. 797. Eine Zusammenstellung der Wörter noch anderer Sprachen mit gleicher Bedeutung gibt schon F. A. Carus, Geschichte der Psychologie. Nachgelassene Werke, III, S. 51. Der Ursprung des deutschen Wortes Seele ist unsicher. Vgl. Kluge, Etym. Wörterbuch, S. 313.

**) Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl., S. 905.

Tode als eine unaufhörliche Folge jener Genüsse ersehnt, an denen die Wirklichkeit für den begehrlichen Sinn zu arm ist. So träumt der Indianer, der ein unstetes, in Entbehrungen abgehärtetes Jägerleben führt, von den glücklichen Jagdgründen im Westen, in denen die Geister der Verstorbenen ein im Ueberfluss schwelgendes Leben verbringen*). So glaubte der Germane, der in seinen rauhen Wäldern an Streit und Arbeit gewöhnt war, dass den Helden in Walhalla bei fröhlichem Trinkgelage und ergötzlichen Kampfspielen ein nie aufhörendes Glück erwarte**). Sobald in dieser Weise die eigenen Hoffnungen und Befürchtungen an den Vorstellungen von der Zukunft jenseits des Grabes den vorwiegenden Antheil haben, so wird dadurch aber stets auch die Idee der Vergeltung nahe gelegt.

In Bezug auf ihren Inhalt zerfallen die Vorstellungen vom zukünftigen Zustande wieder in zwei Gedankenreihen, in eine niedrigere, die an dem unmittelbaren Eindruck des Todes und dessen was ihm vorausgegangen ist haften bleibt, und in eine höhere, die den ferneren Schicksalen der Seele zugewandt ist, welche sich die Phantasie in einer von den Erinnerungen an die unmittelbaren irdischen Erlebnisse unabhängigen Weise auszumalen sucht. Beide Gestaltungen stehen zumeist, doch nicht ausnahmslos, mit den oben besprochenen verschiedenen Motiven dieser Vorstellungen in Zusammenhang.

Wo die Erinnerungsmotive vorwalten, da ist die erste Form der Anschauungen die herrschende. Nach ihr verbleiben die Geister an den Stätten ihres Lebens oder wenigstens in der Nähe derselben. Bald wird die Leiche als der dauernde Sitz der Seele angesehen, eine Vorstellung, welcher sichtlich die an den verschiedensten Orten entstandene Sitte der Conservirung des Leichnams ihren Ursprung verdankt; bald sollen die Geister der Verstorbenen, nach dem schon erwähnten Glauben von dem Uebergang der Seele beim Tode in äussere Objecte, Thiere oder selbst leblose Gegenstände in Besitz nehmen; bald soll endlich der Geist unsichtbar oder als spukhafter Schatten, der nur in der Nacht sichtbar wird, die Lebenden umschweben. Alle diese Vorstellungen stehen zu dem Ahnencultus, der ja aus den nämlichen Motiven entspringt, in einer leicht erkennbaren Beziehung. Wo der letztere, wie in Rom, von frühe an einen Grundzug des religiösen Lebens bildete, da hat daher selbst die Cultur jene primitiven Vorstellungen nicht überwinden können. Doch auch sonst bilden dieselben bald in Formen des Aberglaubens bald sogar in einzelnen religiösen Anschauungen einen mit den entwickelteren Ideen in Widerstreit tretenden, aber gleichwohl nie ganz auszurottenden Bestandtheil der Vorstellungen vom zukünftigen Leben.

---

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 197.

**) Grimm, Deutsche Mythologie, S. 682 ff.

Sobald die Hoffnungen und Befürchtungen des eigenen Schicksals nach dem Tode im Vordergrund des Bewusstseins stehen, so überwiegt jedoch regelmässig die zweite Gedankenreihe. Es bildet sich die Vorstellung von einem besonderen Land oder Reich der Todten, auf das freilich auch die der Wirklichkeit entnommenen Anschauungen übertragen werden, das aber doch in Folge seiner Selbständigkeit in der Ausmalung der Freuden wie der Schrecken des künftigen Daseins der Phantasie freien Raum lässt. So lange die Geister in der Umgebung der Lebenden bleiben, führen sie unvermeidlich ein von diesen abhängiges, bald ihren Wünschen dienendes bald ihre Pläne störendes, immer aber gedrücktes, von dem gespenstischen Grauen, von dem eine solche Vermengung des Todes mit dem Leben unvermeidlich begleitet ist, beeinträchtigtes Dasein. Erst durch die vollständige Trennung des Diesseits und Jenseits gewinnt daher dieses Dasein auch in ethischer Beziehung einen höheren Werth. Dabei können aber immer noch die Vorstellungen über den Aufenthalt und Zustand der Seelen die verschiedensten Formen annehmen, die theils von der allgemeinen Bewusstseinsentwicklung theils von der besonderen Gefühlsrichtung bestimmt werden. Am nächsten berühren sich diese Vorstellungen mit dem vorigen Gedankenkreis, wenn bestimmte Gegenden in der Nähe der Wohnstätten der Lebenden, namentlich einsame Thäler und Schluchten den Seelen der Verstorbenen angewiesen werden. Ein weiterer Schritt führt den Insel- und Strandbewohner zu der Annahme entfernter, jenseits des Meeres gelegener Inseln, die eine den Lauf des Lebens mit dem Wandel der Sonne in Beziehung setzende Symbolik stets nach Westen verlegt hat. Nicht bloss Hesiod lässt so die Halbgötter des vierten Zeitalters auf den „Inseln der Seligen" ein ungetrübtes Glück geniessen, sondern auch der Polynesier und der nordamerikanische Indianer erzählen von der Meerfahrt, welche die Seelen nach solchen Inseln bringt. Malt sich die Phantasie das künftige Schicksal als ein düsteres und freudloses aus, so wird, wie in der griechischen Mythologie, das Innere der Erde zu einer Unterwelt, einem Schattenreich, welches von besonderen Göttern beherrscht wird. Ist im Gegensatze dazu die Hoffnung einer besseren Zukunft die vorherrschende Triebfeder der Gedanken, so werden in die lichten Räume des Himmels und der Gestirne die Stätten der Seligen verlegt, unter dem Antrieb der nämlichen Association des Lichten und Hohen mit dem Vollkommenen und Reinen, welche auch den Göttern himmlische Wohnsitze anweist. Dem Hades oder Orcus tritt so das Elysium, der Hölle das ewige Paradies gegenüber. Sind diese gegensätzlichen Anschauungen erst neben einander zur Geltung gekommen, so ist dies immer schon ein Zeichen, dass sie unter dem Einfluss sittlicher Vergeltungsvorstellungen stehen. So vollzieht sich, auch wo beide Gebiete ursprünglich unabhängig von einander sind, allmählich eine wechselseitige Assimilation derselben. Zunächst spiegeln sich in den entgegengesetzten Vorstellungen des künftigen Zustandes

nur die Gefühle der Hoffnung und Furcht, von denen das Gemüth im Hinblick auf die Ungewissheit jenes Zustandes erfüllt ist. Sobald sich aber die sittlichen Triebe dieser Bilder bemächtigen, so verbindet sich nun die Schätzung des Guten und die Verwerfung des Bösen mit den Gefühlen der Hoffnung und Furcht, um das zukünftige Leben zu einer Welt der Vergeltung zu machen, in welcher einem Jeden das Mass von Glück und Schmerz zugetheilt wird, das er sich im gegenwärtigen Leben verdient hat. Doch bei dieser Entwicklung sind noch weitere ethische Motive wirksam, die eine besondere Betrachtung erheischen.

b. Die Entwicklung der Vergeltungsvorstellungen in den Naturreligionen.

Die Götter des Naturmythus sind von dem Augenblicke an, wo sie als menschenähnliche und zugleich in allen ihren Eigenschaften übermenschliche Wesen gedacht werden, nicht bloss selbst sittliche Ideale, Vorbilder sittlicher Tüchtigkeit oder, wo die Vorstellung des negativen Ideals entstanden ist, zum Theil auch Vorbilder des Abfalls vom Guten, sondern in ihrem Schutze stehen zugleich Recht und Gesetz, Staat und Familie, die Uebung der individuellen und der socialen Tugenden. Sie haben die sittliche Weltordnung gegründet, und sie erhalten sie durch Belohnung und Strafe.

Mit den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode steht diese Idee einer göttlichen Weltordnung ursprünglich in keiner nothwendigen Beziehung. Sie fehlt auch da nicht, wo die ersteren fast völlig mangeln, wie bei den Semiten, und sie bildet einen deutlich hervortretenden Bestandtheil des religiösen Denkens, wo der Glaube an das Fortleben zunächst von dem düstern Eindruck des Todes bestimmt wird, so dass der Tod überhaupt als ein Uebel erscheint, das kaum Abstufungen zulässt, wie ursprünglich bei den Griechen. Aber die Erfahrung zeigt zugleich, dass die Verbindung beider Vorstellungskreise auch in diesen Fällen mit der Zeit eingetreten ist, und dass sogar da, wo das künftige Leben anfänglich gar keine Stelle in dem mythologischen Denken fand, ihm der Vergeltungsgedanke später diese Stelle erobert hat. Mögen hierbei äussere Einflüsse, Uebertragungen fremdartiger Religionsvorstellungen wirksam gewesen sein: die Thatsache, dass die letzteren einen fruchtbaren Boden fanden, bleibt immerhin ein Zeugniss für ein mit der Entwicklung der sittlichen Anschauungen allmählich heranreifendes religiöses Bedürfniss. Am klarsten spiegelt sich die psychologische Entwicklung, die zu dieser Verschmelzung ursprünglich einander fernliegender Anschauungen geführt hat, in den Wandlungen, welche in dieser Beziehung die religiösen und sittlichen Anschauungen der Griechen erfahren haben.

In den Anfängen der religiösen Entwicklung ist hier ausschliesslich

das irdische Leben der Schauplatz der göttlichen Gerechtigkeit, und diese äussert sich vorzugsweise als strafende. Denn die Tugend findet, so lange die Ziele des menschlichen Strebens nur dem irdischen Leben angehören, zumeist ihren Lohn in sich selber und in der nicht ausbleibenden Anerkennung der Mitmenschen; die Strafe aber folgt dem Frevel entweder auf dem Fusse nach, oder sie ereilt ihn später, wenn die Gelegenheit günstig ist, zumeist in dem Augenblick wo sie den Thäter am empfindlichsten trifft. Die oft sich aufdrängende Beobachtung, dass Schuld und Verbrechen lange Zeit ungesühnt bleiben können, mag dann das Aufkommen solcher Anschauungen begünstigt haben, welche es möglich machten, widersprechenden Erfahrungen zum Trotz die Forderung einer strafenden Gerechtigkeit aufrecht zu erhalten. Demgemäss wird der Spielraum der letzteren allmählich immer weiter. Er reicht über das Leben des Verbrechers selbst hinaus, indem sich die Vorstellung entwickelt, dass an seinen Nachkommen die Schuld gerächt werde, deren Strafe ihn nicht mehr ereilen konnte. Die Idee der Blutsgemeinschaft und der durch sie auch für die menschlichen Rechtsvorstellungen massgebend gewordenen Blutrache kommt dieser Erweiterung des Strafgebiets begünstigend entgegen. Ist doch die Strafe der Nachkommen in gewissem Sinne nur die passive Ergänzung der Blutrache. Wie hier der Blutsverwandte für den Geschädigten, der sich selbst keine Sühne verschaffen kann, eintritt, so wird er dort als der Stellvertreter dessen betrachtet, den der Tod dem rächenden Arm der Gerechtigkeit entzogen hat.

Die Homerische Weltanschauung repräsentirt noch ganz die erste Entwicklungsphase dieser Vorstellungen. Die Idee der strafenden Gerechtigkeit steht nicht nur ausser aller Beziehung zu einem Leben nach dem Tode, sondern es waltet auch noch durchgängig die Vorstellung, dass die Strafe den Frevler selbst früher oder später während seines Lebens ereile. Die Götter überhaupt, namentlich aber Zeus, sind die Schützer der sittlichen Weltordnung. Ihre Strafe trifft den Schuldigen bald allein bald zusammen mit seinen Stammesgenossen und Nachkommen. Die Schuld des Herrschers fällt zurück auf das Schicksal des Staates. So büsst die Gesammtheit der Troer für den Frevel des Paris. Theils ist es die Idee der Staatsgemeinschaft, die sich hier geltend macht, theils die Vorstellung, dass es für die Häupter eines Gemeinwesens eine besonders empfindliche Strafe sei, wenn dieses mit ihnen untergehe. Vor allem aber wird es als eine der schwersten Strafen empfunden, wenn das Verhängniss die Kinder vor den Augen der Eltern erfasst, wie in dem Fall der Niobe, deren sieben Söhne und sieben Töchter von den schnellen Pfeilen des Apollon und der Artemis dahingerafft werden, weil jene übermüthig mit ihnen geprahlt hatte*).

---

*) Vgl. L. Schmidt, Ethik der Griechen, I, S. 62 ff.

Auf der zweiten Entwicklungsstufe, wie sie in der durch die attischen Tragiker poetisch ausgestalteten Weltanschauung zum Durchbruch gelangte, ist die Idee vorherrschend, dass die Nachkommen erst nach dem Tode des Frevlers von der Strafe ereilt werden. Nicht bloss das Unglück, sondern auch die Schuld ihrer Söhne und Enkel wird als eine Strafe für die Schuld der Vorfahren betrachtet. Die Sagen, die an die mythischen Geschlechter der Pelopiden und Labdakiden geknüpft sind, bilden eine ununterbrochene Kette von Beispielen für diese fortwirkende Macht des der Schuld folgenden unentrinnbaren Verhängnisses, welches die Angehörigen und Nachkommen des Schuldigen immer wieder von neuem in Schuld verstrickt. So rächt auch der Stammgott Israels die Sünden der Väter an den Nachkommen bis in das dritte und vierte Glied. Doch fehlt in diesem Fall nicht die Lichtseite des Bildes: wer ein Jehova wohlgefälliges Leben führt, dem lohnt er es bis in die fernsten Geschlechter.

Hier kann es nun nicht mehr ausbleiben, dass die Idee der fortwirkenden Gerechtigkeit mit den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, sobald diese nur irgend entwickelt sind, in Verbindung trete. In der That bricht bei den Griechen überall die Vorstellung durch, dass die Abgeschiedenen im Hades theilnehmen an den Schicksalen ihres Geschlechts, und dass sie Schuld und Unglück ihrer Söhne und Enkel als eine Strafe ihrer eigenen Schuld empfinden. Mit der Anschauung, dass die Todten Schmerz leiden, indem sie das Leid der Lebenden theilen, verbindet sich nun aber leicht noch eine weitere Vorstellung, die zu der dritten und damit zu der auf dem Boden des Naturmythus letzten Stufe überführt. Wird das Verbrechen, das der Lebende begangen, gesühnt durch die Trauer, die über ihn im Hades verhängt wird, so braucht diese Trauer nicht mehr bloss in der Mitempfindung zu bestehen, mit der er die Schicksale seines Geschlechts begleitet. Sie kann ein selbständiges Leid sein, das ihm in jenem Dasein zugefügt wird. In ihren Anfängen reicht die Anschauung von einer immerwährenden Pein, die der Frevler in der Unterwelt erleidet, schon in eine frühe Zeit zurück. So treten uns die Bilder des Tantalos, der nach einem immer dargebotenen und immer wieder entzogenen Genusse schmachtet, und des Sisyphos, der unablässig den immer wieder herabrollenden Felsblock emporwälzt, schon in der Odyssee entgegen *). Aber sie sind hier augenscheinlich nur Hülfsmittel, welche die Phantasie geschaffen, um durch die Ewigkeit der Strafe ihre Furchtbarkeit zu erhöhen, und sie sind darum nur Fortsetzungen solcher Strafen, welche die Frevler schon im irdischen Dasein erduldet haben. Entsprechend hat auch die entgegengesetzte Idee der ins Jenseits sich fortsetzenden Belohnung der Tugend schon in früher Zeit vereinzelte Vorläufer. So tritt die Vorstellung des Elysiums, wo die Abgeschiedenen ein

*) Odyssee 11, 582.

müheloses, ewig heiteres Dasein verbringen, ebenfalls bereits in der Odyssee auf; aber diese Belohnung bleibt ein Vorzug für einzelne Sterbliche: in solchem Sinne wird sie dem Menelaos auf der Heimkehr von Troja geweissagt*).

Sobald diese Vorstellungen verallgemeinert, von einzelnen durch die Huld oder Missgunst der Götter besonders ausgezeichneten Sterblichen auf die Gesammtheit der Menschen übertragen werden, so tritt damit von selbst das Leben nach dem Tode vollständig in den Dienst des Vergeltungsgedankens: es gestaltet sich zu einem System von Strafen und Belohnungen, welches nicht mehr bloss aus dieser Welt in das Leben nach dem Tode sich fortsetzt, sondern in dem letzteren erst seinen eigentlichen Anfang nimmt. Damit ist jene Forderung göttlicher Gerechtigkeit, welche im irdischen Dasein so oft unerfüllt bleibt, zu ihrer vollen, durch widerstreitende Erfahrungen nicht mehr zu trübenden Geltung gelangt. Die Götter der Unterwelt werden nun zugleich zu Richtern über die Thaten der Gestorbenen. Tartarus und Elysium werden als die vollständig getrennten Wohnorte der Sünder und der Seligen einander gegenübergestellt. Dort führt Pluto, hier der blonde Rhadamanthys die Herrschaft. Indem so die Götter des Schattenreichs in das Amt strafender und lohnender Gottheiten einrücken, verblasst jene ältere Vorstellung, nach welcher noch im irdischen Leben dem Verbrechen die göttliche Strafe folge, und soweit sie erhalten bleibt, löst sie sich wenigstens von der unnahbaren Hoheit der Olympischen Götter, um an besondere Schicksals- und Strafgottheiten untergeordneter Art, die Mören, die Erinnyen, überzugehen, in denen gleichwohl eine Verfeinerung des sittlichen Gefühls sich verräth, weil sie weit unmittelbarer als der Blitzstrahl des Zeus und die Pfeile des Apollon als Verkörperungen der Furcht vor der Zukunft und der Gewissenspein des Schuldigen erscheinen. Bei diesem Wandel der Anschauungen verschwindet aber keineswegs die ethische Bedeutung der oberen Götter. Vielmehr gewinnt dieselbe gerade dadurch einen höheren Werth, dass nicht mehr jeder einzelne Act göttlicher Gerechtigkeit sondern nur die allgemeine Aufrechterhaltung derselben in ihre Hand gelegt ist. Sie gelten nun um so mehr als die Begründer und Erhalter der sittlichen Weltordnung im Ganzen, während sie sich zum Vollzug derselben im Einzelnen untergeordneter Werkzeuge bedienen.

Die Läuterung des sittlichen Gefühls, die mit der Ausbildung dieses Gedankens einer allgemeinen sittlichen Weltordnung verbunden ist, findet namentlich in zwei bemerkenswerthen Veränderungen der Anschauungen ihren Ausdruck. Die erste besteht darin, dass die Idee der Belohnung des Guten allmählich eine wachsende Bedeutung gewinnt. Die Götter erscheinen nicht mehr bloss als die Rächer begangenen Frevels, sondern,

*) Odyssee 4, 561.

indem sie einem Jeden in einem künftigen Leben nach dem Mass seiner Handlungen im Diesseits sein Loos zutheilen, verkörpert sich in ihnen immer vollständiger der Gedanke einer allwaltenden Gerechtigkeit. Zugleich beschränkt sich nun diese nicht mehr bloss auf einzelne bevorzugte Sterbliche, sondern sie erstreckt sich in gleicher Weise über Hoch und Gering, so dass von selbst mit der Erwartung künftiger Vergeltung auch die Hoffnung auf die Ausgleichung jener unverschuldeten Unterschiede sich verbindet, die Geburt und zufällige Schicksale im Leben des Menschen herbeiführen. Die zweite Veränderung, die damit Hand in Hand geht, besteht in dem allmählichen Zurücktreten jener Vorstellungen göttlicher Strafe, die aus sittlich gleichgültigen Motiven den Menschen trifft, Vorstellungen, welche zumeist in der nämlichen Vermenschlichung der Götter ihre Quelle haben, die dieselben auch der menschlichen Schwächen und Leidenschaften theilhaftig macht. Je menschlicher der Gott erscheint, um so mehr kann auch sein Zorn durch Handlungen gereizt werden, die nicht an sich tadelnswerth sind, sondern nur seinen zufälligen Launen und Wünschen widerstreiten. Ja es kann sich ereignen, dass Glück und Ruhm eines Sterblichen, sogar wenn sie aus sittlicher Tüchtigkeit entsprungen sind, den Zorn des Gottes erregen, weil das über das gewöhnliche menschliche Mass hervorragende Verdienst ein Vorrecht ist, das der Gott allein für sich in Anspruch nimmt. Auf solchen Voraussetzungen beruht die bei den Hellenen zu so mächtiger Entfaltung gelangte Vorstellung von dem Neid der Götter, eine Vorstellung, die trotz ihrer unsittlichen Auffassung von den Beweggründen des göttlichen Willens doch für die ethische Entwicklung selbst nicht ohne Bedeutung ist. In der That birgt die Idee des Neides der Götter, wenn auch in einer unvollkommenen religiösen Form, doch selbst einen sittlichen Kern. Auf der einen Seite liegt in ihr der Gedanke, dass allzu viel Glück leicht den Menschen übermüthig mache und so das Gleichgewicht seiner sittlichen Kräfte störe. Auf der andern Seite ist es die Forderung der ausgleichenden Gerechtigkeit selbst, die in jener Anschauung, dass ein gewisses Mass menschlicher Vorzüge nicht überschritten werden dürfe, ohne dass es durch ein entsprechendes Mass von Missgeschick aufgewogen werde, zum ersten Mal ihre Stimme erhebt. Indem aber allmählich diese Forderung vom Diesseits in das Jenseits verlegt wird, weicht zugleich der niedrige Affect des Neides der Idee einer vollkommenen Gerechtigkeit, welche nicht nur das Gute belohnt und das Böse bestraft, sondern auch alle Verschiedenheit der Lebensschicksale so ausgleicht, dass Jedem zukommt was ihm gebührt. Doch in diesem Wandel der Anschauungen sind bereits Einflüsse zu verspüren, die nicht mehr der autonomen Entwicklung der Naturreligion angehören, sondern die von dem allmählich herangereiften philosophischen Nachdenken auf dieselbe ausgeübt werden.

c. Der Einfluss der Philosophie auf die Vergeltungsvorstellungen.

Innerhalb der Entwicklung der Naturreligionen war die Ausbildung ethischer Gegensätze da vor allem nahe gelegt, wo der Mythus selbst von frühe an den Widerstreit glück- und unheilbringender Wesen ausgebildet hatte, wie dies bei den indogermanischen Völkern namentlich in der iranischen und zum Theil in der altgermanischen Mythologie geschehen war. Doch zeigt gerade die Entwicklung der iranischen Religionsvorstellungen, dass sich diese vollständige Versittlichung des Unsterblichkeitsgedankens nicht ohne den Einfluss philosophischer Speculation vollzogen hat. Schon in den ältesten Hymnen des Zendavesta tritt uns eine Verbindung religiösen Empfindens und philosophischen Nachdenkens entgegen, wie sie überall auf die Einwirkung machtvoller Persönlichkeiten zurückweist, die den Inhalt der ursprünglichen Naturreligion in ethischem Interesse umgestalten.

Anderseits bieten nun aber auch die in dem Mythus überlieferten Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, da in ihnen immerhin bereits, wie in allen religiösen Vorstellungen, sittliche Keime enthalten sind, der Philosophie willkommene Anknüpfungspunkte bei ihren Versuchen die letzten Motive des sittlichen Bewusstseins nachzuweisen. So kommt es, dass vor allem das Ethische ein Gebiet ist, auf welchem sich Philosophie und Mythologie in der mannigfaltigsten Weise begegnen, sei es dass der Mythus von philosophischen Gedanken durchdrungen wird, sei es dass die Philosophie ihre Begriffe in mythologischen Bildern zu verkörpern strebt, oder sei es endlich dass beide, Religion und Philosophie, dergestalt sich durchdringen, dass es kaum möglich ist zu entscheiden, ob die religiösen Elemente oder die philosophischen die überwiegenden sind. Als ein Beispiel der ersten Form, der von philosophischen Gedanken beeinflussten Religion, können wir wohl das Zoroastrische System, als ein Beispiel der zweiten, der von religiösen Ideen getragenen Philosophie, den Platonismus, und endlich als das unvergleichliche und nirgends wieder erreichte Vorbild einer völligen Durchdringung religiöser und philosophischer Elemente die religiöse Weltanschauung des Brahmanismus betrachten.

Ihre intensivste Steigerung hat die sittliche Verwerthung der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode namentlich in zwei philosophischen Systemen gefunden, von denen das eine dem Orient, das andere dem Abendlande angehört: in der Vedantaphilosophie der Inder und in dem Platonismus. Beide haben auf die zwei weltbeherrschenden Religionen, auf den Buddhismus und das Christenthum, einen tiefgreifenden Einfluss ausgeübt. In consequenter Fortbildung des Gedankens, dass dem Tode ein unbegrenztes Dasein folge, dessen Werth nach dem Inhalt des gegenwärtigen Lebens sich richte, gestehen sie diesem Leben überhaupt nur die Bedeutung einer Vorbereitung auf das Jenseits zu. Zwar hatte, von ähnlichen Voraussetzungen aus, schon die altägyptische Theologie in die Be-

schäftigung mit Tod und Unsterblichkeit den Schwerpunkt des religiösen Cultus verlegt. Aber um dieser Anschauung ihre volle Macht über die Geister zu geben, dazu bedurfte es gleichzeitig jenes speculativen Idealismus. den die Vedantaphilosophie und das Platonische System unabhängig von einander entwickelt haben. Der Aegypter sucht die ganze Körperlichkeit des diesseitigen Lebens in das jenseitige zu retten, das ihm daher nur eine Fortsetzung des sinnlichen Daseins ist. Das Brahmanische und das Platonische System erst erheben sich zum Glauben an die Unsterblichkeit des Geistes, während ihnen die Sinnenwelt als eine vergängliche gilt, die nur in dem Masse einen Werth besitzt, als das unvergängliche geistige Sein an ihr Theil nimmt. So entwickelt sich hier jener Trieb der Welt zu entfliehen und sich ganz in das eigene Innere zu vertiefen, der in der Vedantaphilosophie den vollen Gegensatz zu der werkthätigen, den Zwecken des sinnlichen Daseins und der bürgerlichen Gesellschaft zugewandten Ethik des Hellenenthums bildet. Der Platonismus, selbst aus dem Hellenenthum hervorgegangen, steht zunächst noch vermittelnd zwischen beiden Gegensätzen. Aber in den mystischen Richtungen, in die er ausmündet, und in der mönchischen Askese, welche aus der Platonischen Verachtung der Sinnenwelt die praktische Folgerung zieht, treten auch hier die unmittelbaren sittlichen Pflichten in den Hintergrund. Der Mystiker wie der Asketiker meinen, jener indem er sich ganz in den Gedanken einer übersinnlichen Welt versenkt, dieser indem er so viel als möglich die Schranken der Sinnlichkeit durch ihre Abtödtung zu vernichten glaubt, schon hier die ewigen Güter eines von der Last der Erde befreiten Daseins geniessen zu können. So wird nach einer sittlichen Belohnung gestrebt ohne sittliche Handlungen, und indem das sittliche Leben von allen Beziehungen zur Aussenwelt gelöst wird, verschwindet jede wirkliche sittliche Thätigkeit. An diesem Widerspruch ist der Brahmanismus gescheitert. Das Christenthum aber hat, von einzelnen Verirrungen abgesehen, den Standpunkt des ursprünglichen Platonismus zu dem seinigen gemacht. Die sinnliche Welt ist ihm die Welt der sittlichen Handlungen. Auf sie bezieht sich die gesammte praktische Ethik des Christenthums. Die übersinnliche ist ihm die Welt der sittlichen Belohnungen und Strafen. Nach der Lebensanschauung des Christenthums soll daher der Mensch sich leiten lassen von der Idee einer übersinnlichen Welt, auf die ihm das irdische Leben als eine Vorbereitung gilt. Mit Rücksicht auf diese Beziehung der äusseren Handlungen zu einem ihrer eigenen Wirkungssphäre entrückten, aber von dem gläubigen Gemüth innerlich vorausgeschauten Dasein gilt der christlichen Ethik die Gesinnung als Werthmesser des sittlichen Lebens. In keiner Religionsanschauung ist so energisch wie in der christlichen der Gedanke zum Ausdruck gekommen, dass Gott die Gewissen prüft, und dass nicht in der Werkheiligkeit der Handlungen sondern in der Reinheit der Gesinnung das Verdienst des sittlichen Lebens besteht.

Hierdurch hat das Christenthum einen Conflict beseitigt, den die religiöse Ethik des Alterthums niemals zu lösen vermochte, den Kampf zwischen dem äusseren Sittengebot und der inneren sittlichen Pflicht, einen Kampf, der in der Sophokleischen Antigone einen so ergreifenden Ausdruck findet, vielleicht eben desshalb, weil hier der Dichter selbst der Lösung desselben nahe steht, ohne sie doch aus den Anschauungen seiner eigenen Zeit heraus geben zu können. Das Christenthum schlichtet den Streit, indem es der inneren sittlichen Pflicht, die das Gewissen vorschreibt, den unbedingten Vorzug einräumt vor der äusseren Gesetzmässigkeit der Handlungen.

Auf diese Weise sehen wir die Vorstellung, dass an die Handlungen der Menschen je nach ihrem sittlichen Werth Belohnungen und Strafen geknüpft seien, wesentlich unter dem Einflusse der philosophischen Vertiefung des religiösen Denkens eine Entwicklung einschlagen, welche den ethischen Gehalt der gesammten Religionsanschauungen und damit zugleich die Wirkungen derselben auf das sittliche Leben verstärkt. Aus der primitiven Ansicht, dass das Verbrechen, welches menschlicher Strafe entgeht, noch in diesem Leben früher oder später der göttlichen Strafe anheimfalle, hat sich allmählich der Glaube an ein System von Belohnungen und Strafen entwickelt, durch welches in einem künftigen, von den Mängeln der Wirklichkeit befreiten Dasein einem Jeden genau nach dem Werth seiner Handlungen vergolten werde. In der Schätzung dieses Werthes hat aber schliesslich der in der Gesinnung liegende innere Werth der Tugend über den äusseren der Handlungen den Sieg davongetragen.

Je mehr von frühe an die Vorstellung von der Macht der Götter die Furcht vor der Rache der Menschen oder vor der strafenden Staatsgewalt überragt, um so mehr müssen die in den natürlichen Lebensbedingungen gelegenen Motive des sittlichen Handelns durch die religiösen Motive verstärkt werden, und die Macht der letzteren muss wieder wachsen mit der Erhabenheit der Göttervorstellungen. Nichts aber ist der letzteren in so hohem Masse förderlich gewesen wie die an den Vergeltungsgedanken geknüpfte moralische Vertiefung der Gottesidee. Indem endlich die letzte Stufe dieser Entwicklung auf die Gesinnung den ausschliesslichen Werth legt, und indem sie die äussere Handlung nur insofern schätzt, als sich in ihr die religiös-sittliche Gesinnung verräth, erringt sich in der Beurtheilung der sittlichen Eigenschaften das subjective Moment gegenüber dem ursprünglich vorherrschenden objectiven seine berechtigte Geltung. Denn so verwerflich die Auswüchse dieses ethischen Subjectivismus zu dem Egoismus der asketischen Weltflucht auch sein mögen, die Werthschätzung der sittlichen Selbstbesinnung als solcher ist zweifellos als ein hoher Gewinn anzuerkennen, durch welchen die religiöse Ethik ein starkes Gegengewicht bildet gegen die aus einer bloss objectiven Betrachtung der sittlichen Thatsachen entspringende Neigung zu einer rein äusserlichen Utilitätsmoral.

d. Die Idee der sittlichen Weltordnung.

Den Vergeltungsvorstellungen bleibt, trotz ihrer grossen Bedeutung für die sittliche Entwicklung, der Vorwurf nicht erspart, dass sie den Egoismus als ethische Triebfeder anwenden, indem sie die sittliche Handlung nicht um ihrer selbst willen schätzen, sondern im Hinblick auf künftige Vortheile, die durch sie erworben werden. Je unzweifelhafter es ist, dass sie zu den wirksamsten Hülfsmitteln der sittlichen Ausbildung gehören, wenn sie nicht geradezu die wirksamsten genannt werden müssen, um so weniger kann man sich der Ueberzeugung verschliessen, dass hier unsittliche Motive den sittlichen Zwecken dienstbar gemacht sind. Aber diese unerfreuliche Betrachtung fällt sofort unter einen andern Gesichtspunkt, wenn man bedenkt, dass Motiv und Zweck hier zugleich verschiedene Stadien in dem Verlauf der sittlichen Entwicklung bezeichnen: aus einem Zustande, in welchem das sittliche Bewusstsein selbst noch nicht stark genug ist, um unabhängig von fremdartigen Beweggründen den Willen zu lenken, kann sich der Mensch nur erheben, indem er das Sittliche zunächst als Erfolg seines Handelns kennen lernt. Nicht also das sittliche Motiv bringt ursprünglich den sittlichen Zweck hervor, sondern der als Erfolg gemischter Beweggründe erreichte Zweck erzeugt das sittliche Motiv.

Demgemäss vollzieht sich denn auch sichtlich schon innerhalb der Vergeltungsvorstellungen selbst eine allmähliche Läuterung der Motive. Die Furcht vor der Strafe, dieses früheste und niedrigste Zuchtmittel ungebändigter Triebe, weicht allmählich dem edleren Affect der Hoffnung auf ein künftiges besseres Dasein, und in der Ausmalung des letzteren folgt die Phantasie der fortschreitenden Läuterung des sittlichen Bewusstseins. Auf der letzten Stufe dieser Entwicklung endlich tritt, durch die Hintansetzung der äusseren Werkheiligkeit und durch die ausschliessliche Werthschätzung der sittlich-religiösen Gesinnung, der Vergeltungsgedanke mehr und mehr in den Hintergrund, oder er wird doch zu einer als Motiv kaum wirksamen Zugabe. Denn die sittliche Gesinnung ist nichts was mit Rücksicht auf Belohnungen oder Strafen, die ihr zu Theil werden, willkürlich hervorgebracht werden könnte. Man kann aus selbstsüchtigen und an sich verwerflichen Motiven äusserlich gut handeln; man kann aber nicht aus verwerflichen Motiven gut gesinnt sein. Das unsittliche Motiv hebt die sittliche Gesinnung von selbst auf. Ist also nur erst der Schwerpunkt der sittlichen Werthschätzung in die Gesinnung verlegt, so wird damit der Vergeltungsgedanke zu einem in ethischer Beziehung bedeutungslosen Bestandtheil.

Indem auf diese Weise aus den Vorstellungen von der übersinnlichen Welt der Vergeltungsgedanke allmählich verschwindet, verschwinden aber nicht gleichzeitig jene Vorstellungen selbst. Denn dieselben entspringen nicht bloss aus den natürlichen Wünschen und Hoffnungen des Menschen

und aus der einem primitiven Rechtsgefühl angemessenen Forderung einer die unverdienten Verschiedenheiten der Lebensschicksale ausgleichenden Gerechtigkeit, sondern ihre Quellen sind ebenso vielgestaltig wie die sittlichen Gefühle. Je mehr der Vergeltungsgedanke an Einfluss einbüsst, um so bedeutsamer wird daher für die Vorstellung einer jenseitigen Welt der Trieb, dem wirklichen Leben ein ideales Abbild gegenüberzustellen, in welchem die Mängel des ersteren getilgt sind. So verwandelt sich, indem gleichzeitig mit der eingetretenen Vertiefung des sittlichen Bewusstseins das Ethische den Hauptwerth erringt, die jenseitige Welt in das Ideal einer sittlichen Weltordnung. Da die wirkliche Welt den objectiven sittlichen Forderungen und dem Streben nach eigener sittlicher Vervollkommnung kein Genüge leisten kann, so wird das menschliche Gemüth angetrieben, das Ideal einer in sittlicher Beziehung vollkommenen und daher zugleich vollkommen beglückten Welt als eine unerlässliche Ergänzung des sinnlichen Lebens zu denken, ein psychologischer Process, der, wie die geschichtliche Erfahrung lehrt, mit um so zwingenderer Macht sich vollzieht, je mehr der Zwiespalt zwischen den ethischen Wünschen und Forderungen und ihrer Erfüllung im wirklichen Leben sich aufdrängt.

Diese Anschauung, aus den Vergeltungsvorstellungen entstanden und lange Zeit mit ihnen verbunden, löst allmählich von dieser ihrer Grundlage sich ab. Zuerst sind es nur die Tugendhaften, denen man den Eingang in jene ideale Welt offen hält; dann mildert die Annahme eines Läuterungsprocesses der mit Schuld Beladenen die Schrecken der ursprünglichen Rachevorstellungen, indem sie die zu erwartende Strafe zu einer vorübergehenden macht, um im Hintergrunde derselben die Aussicht auf eine allumfassende Versöhnung zu errichten. In der Seelenwanderungslehre und in dem Purgatorium der christlichen Mythologie hat diese Verbindung des Rache- und des Versöhnungsgedankens in einer zwar äusserlich verschiedenen, aber doch nicht bloss durch das gemeinsame ethische Motiv, sondern auch durch die symbolische Form, in die dasselbe gekleidet wurde, verwandten Weise zwei die Phantasie mächtig erregende Gestaltungen angenommen. Bei der Seelenwanderung wird ein beflecktes Leben gesühnt, indem es in erniedrigten Formen so lange sich wiedererneuert, bis die Sehnsucht von ihm befreit zu sein alle andern Triebe zerstört hat. Bei dem Purgatorium vereinigt das Element des Feuers unmittelbar beide Wirkungen in sich, den sühnenden Schmerz und die reinigende Läuterung.

Werden endlich auch diese letzten Versuche, die mythologischen Gestaltungen des Unsterblichkeitsglaubens durch symbolische Deutung und systematische Ausbildung ethisch zu vertiefen, beseitigt, so bleibt als letzte philosophische Form jenes Glaubens diejenige übrig, welche entweder mit der allgemeinen Idee einer idealen Fortsetzung des persönlichen Daseins sich begnügt, wie der Platonismus in seinen letzten Ausläufern innerhalb der abendländischen Philosophie, oder welche, allen persönlichen Wünschen

entsagend, in der Rückkehr in den alles Individuelle aus sich entlassenden und wieder in sich aufnehmenden Urgrund der Dinge die Erfüllung des Daseins erblickt, wie die esoterische Form der indischen Vedantalehre und der ihr verwandte neuere Pantheismus*). In beiden Fällen, in dem Platonismus wie in der Vedantalehre, hat sich die Entwicklung der Läuterungsvorstellungen zu der Idee eines allgemeinen geistigen Fortlebens innerhalb einer idealen Weltordnung nur in verschiedener Weise vollzogen. Während die Entwicklung dieser Vorstellungen innerhalb des Platonismus sich auf verschiedene, zum Theil zeitlich weit getrennte und feindlich einander gegenüberstehende Systeme vertheilt, ist die Vedantaphilosophie das Werk einer Schule, und die Pietät der fortgeschritteneren Denker ist bemüht gewesen das Werk der Vorfahren zu erhalten, indem sie zugleich den ethischen Werth der älteren Anschauungen für die niedrigeren Stufen der Erkenntniss sicherstellte. So tritt uns hier die einzigartige Erscheinung eines Systems entgegen, welches den Glaubensbedürfnissen aller Stufen gleichzeitig gerecht wird, da ausdrücklich die höhere Stufe die niedrigere als eine unvollkommenere Form der nämlichen Wahrheit betrachtet.

Indem die Vergeltungsvorstellungen aus dem Bilde der jenseitigen Welt verschwinden, hören sie aber nicht selbst auf, sondern sie wandern nur in das Diesseits zurück, von dem aus sie ursprünglich in die Zukunft übertragen worden sind. Einem geläuterten sittlichen Bewusstsein erscheint nun die Unseligkeit eines befleckten Gewissens als die schwerste Vergeltung und zugleich als diejenige Sühnung der Schuld, die der inneren oder Gewissensseite derselben ebenso entspricht wie die rechtliche Strafe der äusseren, der Verschuldung gegen die Gesellschaft. Dies führt uns noch auf einen letzten, mit den Vergeltungsvorstellungen in nahem Zusammenhange stehenden Punkt: auf die religiöse Sanction der Sittengesetze durch die Umwandlung derselben in religiöse Gebote.

e. Die Sittengesetze als religiöse Gebote.

Vermöge der innigen Verbindung sittlicher und religiöser Vorstellungen, welche in der Zurückführung der sittlichen Weltordnung auf eine göttliche Weltlenkung ihren Ausdruck findet, besitzen alle Sittengebote ursprünglich den Charakter religiöser Gebote. Sitte, Recht und religiöser Cultus sind in ihren Anfängen auf das innigste verschmolzen. Fast überall sind daher die Gesetzgebung und die Ueberwachung der Sitte ursprünglich priesterliche Functionen, und dieser äusseren Vereinigung der verschiedenen Bestandtheile der sittlich-religiösen Normen in der persönlichen Einheit ihrer Vertreter entspricht durchaus die mangelnde Scheidung der Gebiete

*) Ueber das Verhältniss der exoterischen zur esoterischen Vedantalehre vgl. P. Deussen, Das System des Vedanta. Leipzig 1883. S. 104 ff.

im Völkerbewusstsein. Ein classisches Zeugniss für diese Vermengung der Vorstellungen, in der aber immerhin das specifisch religiöse Element den Vorrang behauptet, ist der mosaische Dekalog. Er zerfällt genau in zwei Hälften. Die ersten fünf Gebote sind ausschliesslich religiös-sittlicher Art: sie beziehen sich auf die Heilighaltung des nationalen Gottes, seines Namens und des seiner besonderen Verehrung bestimmten Sabbattages; und an diese allgemeinsten Cultusvorschriften schliesst sich unmittelbar die Mahnung, Vater und Mutter zu ehren. Die darauf folgenden fünf Gebote dagegen besitzen den Charakter eigentlicher Rechtsnormen: sie verbieten Mord, Ehebruch, Diebstahl, das falsche Zeugniss und die hinterlistige Aneignung fremden Besitzes.

Jene Scheidung der Gebiete, die in dem Dekalog in der äusseren Aufeinanderfolge der verschiedenartigen Pflichtgebote erst leise sich ankündigt, gelangt nun zum Vollzug, indem zunächst die Rechtsnormen aus der ursprünglichen Gemeinschaft religiöser Vorschriften sich loslösen. Ihnen folgen jene sittlichen Pflichtgebote, die, wie die Achtung des Alters, die Pietät gegen die Eltern, noch längere Zeit eine ungewisse Stellung zwischen Sitte und Recht behaupten. Aber mit dieser Scheidung der Gebiete hören ihre Wechselwirkungen nicht auf. In doppelter Weise verrathen sie eine nur latenter gewordene Fortdauer der ursprünglichen Verbindung. Erstlich nimmt auch die weltlich gewordene Rechtsgewalt die Pflege des religiösen Cultus noch unter ihren Schutz: selbst wenn die Sprache der äusseren Trennung zu Hülfe kommt, wie in der Gegenüberstellung des „Justum und Injustum“ und des „Fas und Nefas“ bei den Römern, so geschieht dies nur, um beide Begriffspaare dem allgemeinen Rechtsbegriff unterzuordnen. Sodann aber bleibt gegenüber der Rechtsübertretung dauernd die Auffassung bestehen, dass sie zugleich eine religiöse Verschuldung sei. Dieser religiöse Gesichtspunkt findet seinen charakteristischen Ausdruck in dem Begriff der Sünde, einem Begriff, der von den ihm nahe stehenden des Vergehens, Verbrechens und der unsittlichen Handlung eben darin sich unterscheidet, dass er den Verstoss gegen das Sittengesetz als eine religiöse Verschuldung auffasst. Aber auch hier verräth sich wieder die ursprüngliche Einheit aller dieser Begriffe, indem die Grundbedeutung der Sünde keine andere ist als die des Verbrechens. Dass wir bei dem letzteren Ausdruck allein an die sociale und rechtliche Seite der Verschuldung denken, ist erst das Ergebniss einer Begriffsscheidung, die unter dem Einflusse der Trennung religiöser und sittlicher Vorstellungen entstanden ist.

Je mehr nun diese Trennung fortschreitet, um so vollständiger entzieht sich das Gebiet specifisch religiöser Gebote der Aufsicht der den Schutz der Rechtsnormen verbürgenden Staatsgewalt: so rückt die letztere allmählich vollständig in die Stellung einer rein socialen Institution, welche das Religiöse nur insoweit in ihren Schutz nimmt, als die freie Befriedi-

gung der individuellen religiösen Bedürfnisse und der allgemeine sittliche Werth des religiösen Cultus dies verlangen.

Doch bleibt die Trennung der Gebiete fortan eine einseitige. Nicht in gleicher Weise wie die politische Rechtsordnung die Pflichten des religiösen Cultus als solche betrachtet, die ausserhalb des Gebietes ihrer unmittelbaren Aufgaben liegen, kann die Religion ihrerseits die den Rechtsnormen zufallenden Pflichtgebote als fremdartige von sich abweisen, sondern sie betrachtet den gesammten Inhalt sittlicher Pflichtgebote, dem der Einzelne unterstellt ist, als einen untrennbaren Bestandtheil der religiösen Pflichten. Jedes Sittengebot gilt so an und für sich dem religiösen Bewusstsein als ein religiöses, jedes Vergehen gegen die Sittengesetze und jeder schwerere Verstoss gegen die allgemeinen Rechtsnormen ist zugleich Sünde, ein Abfall von Gott und seinem Gebot.

Die letzte Stufe dieser Entwicklung führt endlich zu einer Auffassung zurück, welche sich durch die völlige Verschmelzung des Inhalts der sittlichen und der religiösen Pflichtgebote wieder der ursprünglichen Einheit zu nähern scheint, mit der die ganze Entwicklung begonnen hat. Aber freilich ist jener Inhalt selbst zum Theil ein anderer geworden. Die äusseren Vorschriften des religiösen Cultus, deren Verletzung auf einer primitiven Glaubensstufe meist zu den schwersten Vergehen zählt, werden als sittlich gleichgültig anerkannt. Das Religiöse fliesst so mehr und mehr mit dem Sittlichen in eine untrennbare, aber zugleich von allen ethisch gleichgültigen Bestandtheilen gereinigte Einheit zusammen. Religion und Sittlichkeit unterscheiden sich nun nicht mehr nach ihrem Inhalte, sondern bloss nach dem Standpunkte der Betrachtung, den sie gegenüber diesem Inhalte einnehmen. Die Religion selbst wird, wie Kant es ausdrückt, zu dem als göttliches Gebot betrachteten Sittengesetze.

Auch auf diese Entwicklung hat die Philosophie einen unverkennbaren Einfluss geübt. Nirgends tritt dieser Einfluss so augenfällig hervor wie in der Religion und Philosophie der Inder. Da hier das Amt der Priester mit dem Stand der Philosophen zusammenfiel, so fehlte es in diesem Falle fast ganz an jenen Reibungen und Widerständen, welche im Abendlande die Entwicklung der Philosophie ebensowohl wie die des religiösen Bewusstseins beeinträchtigt haben. Dazu kommt aber, dass die Contraste der verschiedenen Entwicklungsstufen vielleicht grösser als irgendwo sonst sind und nun wegen ihres schon oben berührten bleibenden Nebeneinanderbestehens um so greller hervortreten. So peinlich eine Fülle von Cultusvorschriften das Leben des Volkes im Hause und in der Oeffentlichkeit regelt, und so strenge bei dem gemeinen Manne, der nicht zu den höheren Stufen der Erkenntniss vorgedrungen ist, die Summe dieser Vorschriften gehandhabt wird, so frei ist allen äusseren Geboten gegenüber der zur völligen Vertiefung in das göttliche Sein vorgedrungene Weise. Was dieser religiösen Entwicklung fehlt, ist

nur die dem Christenthum eigene Richtung auf die Werkthätigkeit der religiösen Gesinnung, ein Mangel, der es bei dem Inder zwar in der vollkommensten Weise zu dem Verzicht auf die äusseren mythisch-symbolischen Cultusgebote kommen lässt, der aber an die Stelle der äusseren Religion nicht die ethisch-religiöse Gesinnung und ihre Bethätigung im Leben, sondern eine unthätige mystische Contemplation treten lässt. Ein Vorzug dagegen kann der brahmanischen Philosophie nachgerühmt werden, dessen sich die im Kampfe mit der Theologie entstandene abendländische nicht in gleicher Weise erfreut: sie hat den erzieherischen Werth der Cultusvorschriften für das sittliche Leben erkannt. Nur so erklärt sich jenes friedliche Nebeneinanderbestehen der verschiedenen Entwicklungsstufen, bei welchem jede die andere als die in ihren Grenzen berechtigte achtet.

Die Entwicklung der Sittengebote aus einem ursprünglich zu einer Einheit verbundenen Zusammenhang religiös-sittlicher Satzungen bestätigt das schon in den vorangegangenen Betrachtungen dieses Capitels gewonnene Ergebniss, dass das sittliche Gefühl um so vollständiger, auf einer je früheren Stufe wir es antreffen, mit dem religiösen in seinen Aeusserungen zusammenfällt. Hieraus zu schliessen, dass die Sittlichkeit aus der Religion entsprungen sei, wäre offenbar ebenso unberechtigt wie die umgekehrte Folgerung, dass die Religion in der Sittlichkeit ihre Quelle habe. Jede dieser Ansichten würde eines der ursprünglich ungetrennten Elemente vor das andere setzen. Wohl aber lehrt die Analyse der Entwicklungsformen der religiösen Vorstellungen, dass für diese, insofern ihr Wesen in der Voraussetzung einer idealen Weltordnung besteht, sittliche Forderungen die stärksten Motive abgeben, und dass anderseits nicht minder der feste Glaube an die Existenz einer solchen idealen Welt, theils durch die Voraussetzung einer Wiedervergeltung, theils und besonders durch die Aufstellung sittlicher Vorbilder von idealer Vollkommenheit, auf die Ausbildung des sittlichen Lebens und der sittlichen Vorstellungen vom mächtigsten Einflusse ist. Kann angesichts solcher Wechselwirkungen von einer Entwicklung der Sittlichkeit, die unabhängig von den religiösen Motiven vor sich ginge, nicht die Rede sein, so ist nun damit aber freilich nicht bewiesen, dass nicht auf irgend einer der späteren Stufen des sittlichen Lebens die Sittlichkeit von ihrer religiösen Wurzel völlig sich loslösen könne. Dann würden die religiösen Motive zwar bei ihrer Entstehung und ersten Ausbildung als unerlässlich vorauszusetzen sein, nicht aber zu ihrer Fortexistenz oder auch zum letzten Abschlusse ihrer Entwicklung. Der Gedanke, dass es sich so verhalten könne, wird durch die Existenz aller der philosophischen Begründungen der Ethik, welche von jenen religiösen Elementen ganz abstrahiren, unmittelbar nahe gelegt. Ein anderes bleibt freilich das sittliche Völkerbewusstsein, mit dem wir es hier allein zu thun haben, ein anderes die philosophische Theorie der Sittlichkeit. Immerhin liesse sich denken, dass ein gewisser Zusammenhang

zwischen beiden bestehe, wie sehr auch die theoretische Abstraction geneigt sein mag gewisse Gesichtspunkte einseitig in den Vordergrund zu rücken und dagegen andere zu vernachlässigen, ein Umstand, der allein es erklärlich macht, dass ein und derselbe Thatbestand zu völlig entgegengesetzten Theorien Anlass bietet.

Wie es sich nun aber immer mit diesen Vermuthungen verhalten mag, das eine wird man ohne weiteres zugeben, dass, wenn eine Loslösung der Sittlichkeit von ihrer ursprünglichen religiösen Grundlage möglich sein sollte, eine solche nur stattfinden kann, falls neben den religiösen noch andere Motive existiren, die zu einer Entwicklung sittlicher Ideen Veranlassung geben. Diese werden es dann eben sein, welche von einzelnen Richtungen der philosophischen Abstraction in einseitiger Weise bevorzugt werden. Es gibt nur ein Gebiet, welches in dieser Beziehung mit den religiösen Beweggründen des sittlichen Lebens sich messen kann: es sind dies diejenigen Erscheinungen der Sitte, welche in den socialen Bedingungen des menschlichen Lebens ihren Grund haben. Dass diese Bedingungen einen eminenten Einfluss auf die Entwicklung der sittlichen Vorstellungen besitzen, bleibt unzweifelhaft, ob nun die religiösen Einwirkungen als bleibende oder als bloss vorübergehende angesehen werden. Jene Streitfrage selbst aber wird sich erst auf Grund der Untersuchung dieser beiden Classen vorherrschender Motive, der religiösen und der socialen, beantworten lassen. So fordert die vorangegangene Betrachtung der religiösen Beziehungen des sittlichen Lebens die Untersuchung der in der Sitte zur Geltung gelangenden socialen Factoren desselben als ihre nothwendige Ergänzung.

Drittes Capitel.

Die Sitte und das sittliche Leben.

1. Die allgemeinen Eigenschaften der Sitte.

a. Instinct und Sitte.

In den Rechtstheorien früherer Tage spielt bekanntlich die Streitfrage, wie man sich die Anfänge der menschlichen Gesellschaft zu denken habe, eine nicht geringe Rolle. Sogar in die heutige Philosophie und Anthropologie wirft dieser Streit noch immer seine Schatten. Ob der „Kampf ums Dasein", der Wahlspruch des „Homo homini lupus", mit dem dereinst Hobbes diesen Kampf anschaulich bezeichnete, die Rechtsordnung als ein zwingendes Gebot der Noth habe entstehen lassen; oder

ob umgekehrt der Mensch den Conflict selbstsüchtiger Interessen erst durch die Trübung einer ursprünglich reinen Sitte kennen gelernt: zwischen diesen beiden Extremen stellt die alte Gesellschaftstheorie die Wahl, als wenn es ein Mittleres zwischen ihnen nicht geben könne. Und doch ist die einzige unbestreitbare Thatsache auf diesem ungewissen Gebiete eben die, dass, so weit wir den Menschen in der Geschichte zurückverfolgen oder auf niedern Culturstufen beobachten, wir ihn überall mit den nämlichen guten und schlimmen Trieben behaftet finden, die heute wie immer die Quellen seines Glücks und seiner Leiden sind. In der That, die Frage, ob es ursprünglich einen einsam lebenden Menschen gegeben, ist wo möglich noch undiscutirbarer als die, ob der Mensch ohne Sprache oder ohne Religion existirt habe. Denn während eine Sprache in unserem Sinne und, so viel wir wissen, auch religiöse Gefühle und Vorstellungen den Thieren fehlen, reichen die Formen socialer Vereinigung und die an sie gebundenen Bethätigungen von Liebe und Hass beinahe so weit zurück, als Empfindung und Wille in der lebenden Natur anzutreffen sind.

Die Betrachtung der Thatsachen des sittlichen Lebens kann daher von der Verwandtschaft, die gerade hier den Menschen mit den Thieren verbindet, nicht unberührt bleiben. Da wir rückhaltlos anerkennen müssen, dass die einfachsten Gefühle und Triebe bei Thier und Mensch von wesentlich übereinstimmender Beschaffenheit sind, werden wir auch nicht anstehen dürfen, in gewissen Erscheinungen des socialen Lebens der Thiere mindestens die Vorstufen jener Seiten des sittlichen Lebens anzuerkennen, welche wir an die Formen des Zusammenlebens geknüpft sehen. So wird die alte Frage von dem Ursprung der sittlichen Rechtsordnung in einem gewissen Sinne aus der Anthropologie in die Zoologie zurückverwiesen. So weit sie überhaupt zu erörtern ist, wird es sich nur darum handeln können die natürlichen Bedingungen aufzuzeigen, die, allen Einflüssen geistiger Cultur vorangehend, auf der Grundlage der allgemeingültigen Triebe Verbände gleichartiger Wesen entstehen lassen.

Wenn eine solche biologische Voruntersuchung selbst jedes anderen Werthes entbehrte, so würde sie doch schon aus einem methodologischen Gesichtspunkte nützlich sein. Denn darin wenigstens befinden sich alle Vereinigungen der Thiere, so tief sie auch sonst unter den primitivsten Formen menschlicher Gesellschaft stehen mögen, mit dieser in Uebereinstimmung, dass durch sie gewisse Zwecke erreicht werden, die für das Leben der einzelnen Individuen oder mindestens der Mehrheit derselben förderlich sind. In allen derartigen Fällen liegt nun der Irrthum nahe, und er wird daher gewöhnlich zunächst begangen, anzunehmen, der erreichte Zweck sei zugleich die wirkende Ursache, hier speciell also das Motiv, welches den mit Bewusstsein geschehenden Handlungen zu Grunde liege. Auf die Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft angewandt empfängt dieser Irrthum in manchen unzweifelhaft aus einer Ueberlegung

der Zwecke hervorgegangenen Thatsachen eine so augenfällige Stütze, dass seine Widerlegung schwierig und für die populäre Anschauung vielleicht nie ganz überzeugend ist. Viel günstiger verhält sich die Sache bei den Thieren, wo das Missverhältniss zwischen dem wirklich erreichten Effect und der Reflexion, die erforderlich wäre, um ihn absichtlich herbeizuführen, allzu gross ist, als dass jene Meinung dauernd bestehen könnte. Auch ist gerade bei den einfachsten und verbreitetsten thierischen Trieben die Unmöglichkeit solch' bewusster Zwecküberlegung am einleuchtendsten. Dass das Thier wie der Mensch Nahrung zu sich nimmt, nicht um verlorene Körpersubstanz zu ersetzen und neue Kräfte für künftige Arbeit zu sammeln, sondern weil der Hunger ein quälendes und die Sättigung ein angenehmes Gefühl ist, gibt im allgemeinen Jedermann zu. Schon bei den socialen Trieben der Thiere sind die Erscheinungen wie ihre Bedingungen in der Regel von verwickelterer Art. Dennoch bleibt der Standpunkt der Beurtheilung der nämliche. Die Wandervögel ziehen nicht desshalb in Schwärmen, weil sie wissen, dass sie dadurch theils vor dem Abirren vom richtigen Wege theils vor verfolgenden Feinden besser geschützt sind; die Ameisen und Bienen bauen nicht desshalb gemeinschaftlich ihre Wohnstätten, weil sie überzeugt sind, ihre übereinstimmenden Lebenszwecke in isolirter Arbeit niemals erreichen zu können, — sondern diese Erfolge vollziehen sich, weil dort ein vorübergehender, hier ein bleibender Trieb die Individuen verbindet, ein Trieb, dessen psychologische Natur wir zwar in diesen Fällen nicht näher kennen, weil wir uns in das Bewusstsein eines völlig fremdartigen Wesens nicht zu versetzen vermögen, von dem wir aber sicherlich dies aussagen dürfen, dass er so wenig wie das Essen und Trinken aus einer Ueberlegung über seine physiologischen Zwecke entsprungen ist.

Wie die verbreitetsten thierischen Triebe, jene, auf denen als auf seiner unveräusserlichen Naturgrundlage schliesslich auch der Bestand der menschlichen Gesellschaft beruht, ursprünglich entstanden seien, auf diese Frage ist uns wahrscheinlich immer die Antwort versagt. Wir können nur vermuthen, dass zwei organische Grundtriebe, der Nahrungs- und der Geschlechtstrieb, die hauptsächlichsten Ausgangspunkte nach verschiedenen Richtungen divergirender Entwicklungen gewesen sind. Bei diesen haben sich in fortschreitendem Masse zuerst die erzielten Zwecke immer verwickelter gestaltet, worauf dann in einer auf psychologischem Gebiete überall geltenden Rückwirkung von der Wirkung auf die Ursache die entsprechenden Triebe selbst immer mannigfaltiger geworden sind. Schon im Thierreiche hat es dabei wohl auch an intellectueller Mitarbeit nicht gefehlt. Die Erfolge der letzteren erscheinen aber vor allem desshalb uns unbegreiflich, weil wir hier eine unabsehbare Entwicklung bloss in ihren Resultaten vor Augen haben, während jene Entwicklung selber höchstens aus den schwachen Spuren erschlossen

werden kann, die von ihr in der Abstufung der Lebensgewohnheiten verwandter Thiere zurückblieben*).

Bei diesem Punkte letzter Uebereinstimmung eröffnet sich nun aber sofort zugleich die tiefe Kluft, die den Menschen vom Thiere trennt. Beide verdanken ihre individuellen wie socialen Lebensgewohnheiten zum allergrössten Theile der Erbschaft früherer Geschlechter. Aber beim Thiere ist diese Erbschaft ganz und gar niedergelegt in den physischen Nachwirkungen, welche die generelle Entwicklung in der Organisation zurückliess; beim Menschen ist sie, zu einem grossen Theile wenigstens, zugleich in der Form bewusster Ueberlieferung erhalten geblieben. Indem so der Mensch allein des Zusammenhangs mit der Vorzeit sich bewusst wird, gewinnt bei ihm jene Stetigkeit des Bewusstseins, welche beim Thier meist nur die nächsten Momente mit einander verknüpft, immer aber auf das individuelle Leben beschränkt bleibt, eine Ausdehnung, die schon auf der niedersten Stufe mindestens die Tradition mehrerer Geschlechter umfasst, bis sie sich auf der höchsten über die Schranken der einzelnen Volksgemeinschaft hinaus zur Idee einer zusammenhängenden Entwicklung der gesammten Menschheit erhebt.

Diese geistige Verbindung des Menschen mit seiner Vorzeit, welche zugleich den Blick auf die Zukunft in entsprechendem Masse über das individuelle Leben hinausführt, drückt nun vor allem der menschlichen Gesellschaft ihr eigenthümliches Gepräge auf. Das Thier folgt den Gesetzen, nach denen sich die Triebe jeweils in der Species differenzirt haben, zwar aus Anlass bestimmter Willensmotive, aber zugleich einem mechanischen Zwange gehorchend, der die Abweichung von den Gesetzen der Art immer nur innerhalb engster Grenzen ermöglicht. Dem gegenüber sind es hauptsächlich zwei Momente, durch welche sich das individuelle wie das sociale Leben des Menschen unendlich reicher und mannigfaltiger gestaltet. Das eine besteht in dem freieren Spielraum des Willens; das andere in der umfassenden Voraussicht, in jener Erwägung der Vergangenheit und der Zukunft mit Bezug auf die Gegenwart, deren der Mensch allein fähig ist.

In diesen zwei Momenten liegt nun zugleich der Grund, wesshalb wir nur beim Menschen von der Existenz einer Sitte reden. Denn als Sitte gilt uns jede Norm des willkürlichen Handelns, die in einer Volks- oder Stammesgemeinschaft sich ausgebildet hat. Die Sitte mag noch so strenge die Handlungen des Einzelnen überwachen, sie lässt diesem doch immer die Wahl frei sich ihren Vorschriften zu entziehen. Beim thierischen Instinct sind es im Gegensatze hierzu eindeutig bestimmende, einfache Motive, welche den Willen lenken, so dass hier die Freiheit der Wahl hinwegfällt oder doch auf den engsten Raum indivi-

*) Vgl. hierzu meine physiol. Psychologie, 2. Aufl., II, S. 335 f.

dueller Gewohnheiten beschränkt bleibt. Darum hat der Mensch zwar die Gewohnheit mit dem Thiere gemein, aber die Sitte ist ein menschliches Vorrecht. Und sie ist es zugleich, die jenes Princip der Freiheit, dessen sich im Bereich der Gewohnheit auch das thierische Bewusstsein erfreut, auf das Gesammtbewusstsein der Gesellschaft hinüberträgt. Dies ist aber die naturgemässe Folge der Erweiterung des Bewusstseins über die Grenzen des individuellen Lebens. Sitte und Instinct, beide sind, wie wir annehmen müssen, ursprünglich aus individuellen Gewohnheiten hervorgewachsen. Aber während der Instinct die Wirkungen der Gewohnheiten zahlloser Generationen nur in der Form mechanisch gewordener und darum bewusstlos sich vollziehender Bewegungen enthält, sind in der Sitte die ständig gewordenen Gewohnheiten der menschlichen Gattung und ihrer Gliederungen als bewusst wirkende Motive erhalten geblieben: der Instinct ist mechanisch gewordene, die Sitte ist generell gewordene Gewohnheit des Handelns. In dem Instinct hat sich die anfangs mit Bewusstsein geübte Gewohnheit in bewusstloses Thun verwandelt; in der Sitte ist sie sammt ihren Motiven in ein allgemeineres Bewusstsein übergegangen. Jene Verwandlung des Geistigen in das Mechanische fehlt freilich auch dem Menschen nicht. Darum ist ihm der Instinct mit dem Thiere gemein, und namentlich im Gebiet der Sitte mangelt es nicht an instinctivem Thun. Aber die Entwicklung der Sitte setzt Geschichte voraus, — Geschichte nicht im Sinne einer ausserhalb der Erscheinungen vor sich gehenden Herstellung ihres Zusammenhangs, sondern in dem ursprünglichen eines sich selbst dieses Zusammenhangs bewussten Geschehens. Wie die Vielheit der Motive und die mit ihr verbundene Freiheit der Wahl nach der Seite des Willens, so bezeichnet die Verbindung des individuellen mit dem allgemeinen Denken nach der Seite des Bewusstseins die Schranke zwischen Mensch und Thier.

Können wir aber trotz dieser wesentlichen Unterschiede mit Rücksicht auf ihren Ursprung wie auf ihre Erfolge die thierischen Instincte die Analoga menschlicher Sitten nennen, so treffen schliesslich auch darin beide zusammen, dass der allgemeinste Inhalt der Zwecke, denen sie dienen, ein übereinstimmender ist. Es gibt individuelle und sociale Instincte. Die ersteren, getragen vom verbreitetsten und dauerndsten der organischen Triebe, dem Nahrungstrieb, dienen der Erhaltung und dem Schutzbedürfniss des Einzelwesens; die letzteren, deren wichtigster Regulator der Geschlechtstrieb ist, dienen dem Schutze und der Erhaltung der Gattung, — ein Zweck, der freilich in der mannigfaltigsten Weise, meist fördernd, in manchen Fällen aber auch störend, auf das individuelle Dasein zurückwirken kann. Aehnlich enthält auch die Sitte, obgleich sie immer eine gemeinsame Norm des Handelns ist, theils individuelle theils sociale Zwecke, und im letzten Grunde ist es auch bei ihr ein bald beschränkteres bald allgemeineres Schutzbedürfniss, von dem sie getragen und, wenn der ur-

sprüngliche Zweck untergegangen ist, in meist veränderten Formen am Leben erhalten wird. Nur sind die Zwecke der Sitte unendlich vielgestaltiger geworden, und sie haben, der Vergeistigung der gesammten Lebensgeschichte der Art entsprechend, den ganzen Inhalt auch der höheren Lebenszwecke in sich aufgenommen; ja, nachdem die unveräusserlichsten Zwecke des Einzelnen und der Gesammtheit von dem Rechte, dieser aus der Sitte allmählich hervorgegangenen zwingenderen Lebensnorm, in Besitz genommen sind, bleiben es vorzugsweise die freieren und rein geistigen Interessen des Lebens, auf die sich das Gebiet der Sitte beschränkt.

Die Vermuthung liegt nahe, dass eben dieses Schutzbedürfniss, welches durch die Sitte erfüllt wird, und welches mindestens in vielen Fällen ihre Erhaltung bewirkt, zugleich die Ursache ihrer Entstehung sei. Wenn die Art wie wir essen und wie wir uns kleiden, so weit sie auch von den primitivsten Formen der Nahrung und Kleidung entfernt sein mag, doch für die Befriedigung unserer heutigen Lebensbedürfnisse im allgemeinen die zweckmässigste ist; oder wenn, um einige der geistigen Seite der Sitte angehörende Beispiele zu wählen, die Tracht des Trauernden, des Geistlichen und des Richters, der Anstand des Benehmens, die Höflichkeit im Umgang mit Andern und selbst die manchmal lästigen Formen der Etikette dem Einzelnen wie der Gesellschaft einen wirksamen Schutz gegen die Aeusserungen der Rohheit und brutalen Selbstsucht gewähren: sollte dann nicht eben das Bedürfniss einen solchen Schutz zu errichten auch den Ursprung aller dieser Sitten veranlasst haben? Doch gerade hier kommt jene Bemerkung zur Geltung, die uns oben bei der Hervorhebung der Analogie zwischen Instinct und Sitte entgegentrat. Die vollendetste Zweckerfüllung verbürgt noch nicht die Identität von Zweck und Motiv. In der That, die Geschichte der Sitte bildet eines der merkwürdigsten Beispiele der ursprünglichen Incongruenz beider. Indem sie zeigt, dass fast alle und insbesondere alle bedeutsameren Lebensformen auf eine dem späteren Bewusstsein entschwindende religiöse Wurzel zurückführen, lehrt sie zugleich, dass die Selbsterziehung des Menschen zu Sitte und Sittlichkeit mit der Entwicklung des religiösen Cultus beginnt.

b. Der religiöse Ursprung der Sitte.

Wo immer es möglich ist eine Sitte in die Nähe ihres Ursprungs zurückzuverfolgen, da führt dieser auf Vorstellungen zurück, die zumeist von den späteren Motiven weit verschieden sind. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle scheinen aber religiöse Vorstellungen die letzten Quellen zu sein, aus denen die Sitte geflossen ist. Sie erscheint dann als eine Cultushandlung, und ihre verpflichtende Kraft verdankt sie theils der Gemeinsamkeit des Cultus theils der Wichtigkeit, die diesem vermöge

seines Einflusses auf die Gunst oder Ungunst der Götter für das Wohl Aller beigelegt wird.

Diese Beziehung zum Cultus geräth nun in den späteren Gestaltungen der Sitte fast regelmässig in Vergessenheit. Nicht nur in den Sitten der Culturvölker ist sie höchstens in schwachen Anklängen erhalten geblieben, die manchmal erst durch die Vergleichung mit ihren lebendigeren Urbildern zu einem gewissen Verständniss gelangen, sondern selbst bei den rohesten Naturvölkern pflegen neben den actuell gebliebenen Cultusgebräuchen andere als unverstandene und ihrem religiösen Ursprung entfremdete Lebensgewohnheiten fortzudauern. Dabei tritt uns aber stets noch ein weiteres Moment entgegen, welches namentlich für die Erhaltung der Sitte wesentlich ist: während die ursprüngliche Bedeutung verblasst, schafft sich die zur Gewohnheit gewordene Handlung einen neuen Zweck, dessen sich zwar derjenige der sie ausübt nicht immer deutlich bewusst wird, der aber trotzdem die Macht ist, die von nun an die weiteren Veränderungen und unter Umständen den schliesslichen Zerfall der Sitte bestimmt. Vom genetischen Gesichtspunkte aus erscheinen demnach die meisten der selbst unter uns noch lebenden Sitten als die Ueberlebnisse dereinstiger Cultushandlungen, deren ursprüngliche Zwecke unverständlich geworden, und die neuen Zwecken dienstbar gemacht sind. Indem nun diese neuen Zwecke ebenfalls sich verändern können, gewinnt die Sitte bei constant bleibender Form einen stetig wechselnden Inhalt. Aehnlich wie das nämliche Wort in den verschiedenen Perioden der Sprachgeschichte eine völlig abweichende Bedeutung bergen kann, so ist auch die Sitte in ihrer äusseren Erscheinungsform conservativ, ihr Zweck aber passt sich unaufhörlich dem jeweiligen Bedürfnisse der Zeit an.

Da die Zurückverfolgung jeder einzelnen Lebensgewohnheit bis zu ihrer ursprünglichen Bedeutung wenigstens für jetzt noch ein Ding der Unmöglichkeit ist, so lässt sich nun freilich in vielen Fällen der religiöse Ursprung einer Sitte nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit erschliessen. Auch ist es zweifellos, dass es Sitten gibt, die in anderweitigen Traditionen ihre nächsten Quellen haben. Insbesondere sind es ältere Rechtsanschauungen, die nicht selten in einzelnen nicht mehr verstandenen Gebräuchen fortleben. So haben sich weit verbreitet über die Erde in gewissen manchmal zum Spiel gewordenen Hochzeitsceremonien Erinnerungen an eine einstige Entstehung der Ehe durch Raub oder durch Kauf erhalten. Andere Sitten, wie die in Rom und Griechenland übliche, dass die Mütter des Bräutigams und der Braut die Neuvermählten einander zuführen, erinnern an die uralte dereinst in weitem Umfang das Erb- und Besitzrecht beherrschende Vorstellung, dass der Mutter, nicht dem Vater das nächste Anrecht an den Kindern zukomme. Doch mag immerhin zugegeben werden, dass die Sitte, wie sie alle Lebensgebiete durchdringt, so auch in allen ihre ur-

sprünglichen Wurzeln hat, so bleibt nicht zu übersehen, dass in jenem frühen Zustand der menschlichen Gesellschaft, in welchen die erste Entwicklung der meisten Sitten zurückreicht, die verschiedenen Lebensgebiete überhaupt noch nicht getrennt waren, und dass insbesondere von religiösen Vorstellungen das menschliche Leben selbst in seinen alltäglichsten Bedürfnissen und Gewohnheiten durchdrungen wurde. Jede irgend wichtigere Handlung ist ursprünglich mindestens zugleich ein religiöser Act, und die Normen des Handelns, an die sich der Mensch in den ernsteren Momenten seines Lebens gebunden fühlt, gehen bald auch auf die unwichtigeren Lebensgewohnheiten über, die jenen irgendwie äusserlich ähnlich sind. Wie das Götterbild aus dem Tempel in das Wohnhaus wandert, so wird das Gebet von dem Opferschmaus übertragen auf die tägliche Mahlzeit; und ähnlich findet jene Sitte, dass die Mutter der Braut diese dem ihr bestimmten Gemahl zuführte, ihren religiösen Hintergrund darin, dass das Alterthum, das zur Göttin des Herdes eine weibliche Gottheit machte, die Frau als die Priesterin des Hauses betrachtete. Vielleicht hat erst diese priesterliche Würde ihr die Stellung als Herrin des Hauses erobert; denn die religiöse Vorstellung und die Rechtsanschauung sind in den Anfängen der Cultur überall an einander gebunden.

In einzelnen Fällen freilich wird eine Sitte, nachdem ihr einstiger Zweck verschwunden, neuen Lebenszwecken von ernsterer Bedeutung nicht mehr dienstbar gemacht. Einige der oben erwähnten Hochzeitgebräuche, wie z. B. der nicht selten noch vorkommende Scheinkampf des Bräutigams mit den Verwandten der Braut, zählen hierher. Obgleich scheinbare Ausnahmen von der Regel, sind diese Thatsachen immerhin merkwürdige Zeugnisse jenes Strebens nach Erhaltung, das einer jeden durch Generationen hindurch ständig gewordenen Lebensgewohnheit innewohnt, und man kann daher zweifeln, ob es mehr diese Erhaltungstendenz an sich oder der neu entstandene Zweck ist, der eine Sitte am Leben erhält. Auch ist der neue Zweck oft nur ein unabsichtlicher Effect und nicht das eigentliche Motiv der Handlung.

Für das sittliche Leben haben die völlig zwecklos gewordenen Rudimente früherer Sitten keine Bedeutung mehr. Sie sind hinfällig gewordene Ueberlebnisse einer längst vergessenen Cultur, die oft nur dem Spielbedürfniss ihre Erhaltung verdanken. Insofern aber auch sie mit der Befriedigung dieses Bedürfnisses einen gewissen Zweck erfüllen, gilt die Regel, dass Lebensgewohnheiten, die ihre ursprünglichen Zwecke verloren haben, neu entstandenen ihre Erhaltung verdanken, immerhin auch für sie. Zugleich hält jedoch der Sprachgebrauch die Beziehung, in die von ihm das Sittliche zur Sitte gebracht ist, darin fest, dass er in der Regel nur solchen Lebensgewohnheiten den Namen der Sitte zuerkennt, die zu dem sittlichen Leben in irgend einer directen Beziehung stehen. Dabei braucht übrigens diese Beziehung keineswegs nothwendig

eine das sittliche Leben fördernde zu sein. Den Kannibalismus z. B. und den Frauenraub rechnen wir zu den Sitten, so wenig wir auch den sittlich nachtheiligen Einfluss derselben verkennen werden. Auch die „schlechte Sitte" bleibt eine Sitte, so lange ihr überhaupt der Charakter der verbindenden Norm zukommt. Nicht die Zwecklosigkeit an sich ist es also, die den sinnlos gewordenen Gebräuchen und Spielen den Charakter der Sitte entzieht, sondern allein das Fehlen der verpflichtenden Macht, die eine Folge des Mangels ernsterer Zwecke ist. In einem gewissen Grade kann allerdings die Macht der Gewohnheit den Zwang des Zweckes ersetzen. In gleichem Masse pflegt sich dann aber auch selbst der sinnlos gewordene Gebrauch dem Gebiet der Sitte zu nähern*).

In unserer heutigen Cultur ist die Sitte ihrem religiösen Ursprung so sehr entfremdet, dass uns nunmehr Religion und Sitte als zwei völlig verschiedene Gebiete gelten. Begünstigt wurde diese Scheidung durch den nämlichen Vorgang, der auch die Rechtsanschauungen der Völker allmählich vom Gebiet der eigentlichen Sitte getrennt und diesem nur die überlebten Rechtsanschauungen früherer Zeiten überlassen hat. An die Stelle der im allgemeinen Bewusstsein lebenden blossen Vorstellung der Verpflichtung ist die verpflichtende Norm des Gesetzes getreten. Das Gesetz aber scheidet sich von der Sitte, indem es die Pflicht, die es ausspricht, durch bestimmte Strafgebote, die es gegen ihre Unterlassung richtet, erzwingt. Dieser Zwang hat zwar für das Gebiet der religiösen Verpflichtungen, für das er mit am frühesten eingetreten war, zum Theil wieder aufgehört. Dennoch bezeichnet sein Eintritt einen historischen Wendepunkt, von dem aus fortan die religiösen Pflichtgebote und die Handlungen, die aus ihrer Erfüllung hervorgehen, dem Bereich der eigentlichen Sitte entzogen bleiben. Denn indem jene Gebote zuerst in dieser und dann in einer jenseitigen Welt dem Glaubensgehorsam Belohnungen und dem Ungehorsam Bestrafungen in Aussicht stellen, bilden sie auch dann noch ein eigenthümliches Rechtsgebiet, wenn keine politische Straf-

*) Es ist von Jhering (Zweck im Recht, II, S. 23) bemerkt worden, die Sprache bezeichne mit dem Singular „Sitte" vorzugsweise die gute Sitte, während sie unter dem Plural „Sitten" sowohl gute als schlechte verstehe. Dieser Satz ist wohl mit der Einschränkung zutreffend, dass jener Singular den Collectivbegriff der in einer Gesellschaft überhaupt geltenden Sitten bezeichnet, womit dann die negative Form Unsitte zusammenhängt, durch welche eine einzelne Sitte von der eigentlichen Sitte ausgenommen und ihr sogar als Gegensatz gegenübergestellt wird. Diese Verwendung des Collectivbegriffs Sitte im Sinne der „boni mores" der Römer gehört offenbar zu jenen rückwärts gerichteten Uebertragungen der Bedeutung, an denen es auch sonst in der Sprache nicht mangelt. Nachdem die „Sittlichkeit" von der Sitte abgeleitet worden, verwendet man nun die letztere ohne weiteres im Sinne der ersteren, in Uebereinstimmung mit der jener Ableitung allerdings mehr untergeschobenen als ursprünglich eigenen Vorstellung, dass in der Sitte die sittlichen Anschauungen ihren Ausdruck finden. Vgl. hierzu Cap. I, S. 16.

gewalt mehr den Gesetzen desselben zu Hülfe kommt. Ja man könnte sagen, der specifische Charakter des religiösen Rechtsgebiets kommt nur um so reiner zur Geltung, je mehr auch die Strafgewalt der Kirche eine bloss innerliche geworden ist, die die Gewissen trifft. Der erste Schritt hierzu besteht aber darin, dass sie sich auf jenes Reich zukünftiger Hoffnungen zurückzieht, dem, so lange das eigennützige Interesse vorwaltet, in der Auffassung der Religion der grösste Einfluss auf die Befolgung der religiösen Gebote zukommt. Da in allen diesen Fällen die religiöse Norm den Gehorsam in der Gestalt bestimmt formulirter Gesetze verlangt, so trennt sie sich immer noch von der einer solchen ausdrücklichen Formulirung stets ermangelnden Sitte.

c. Die Zweckmetamorphosen der Sitte.

Wenn nun aber auch die religiösen Normen selbst dem Machtbereich der Sitte entzogen werden, so bleiben um so sicherer in dieser jene Rudimente früherer Cultushandlungen erhalten, die sie theils neuen Zwecken dienstbar gemacht hat, theils aber als zwecklose oder lediglich der spielenden Unterhaltung dienende Gewohnheiten weiter führt. Auf diese Weise ist noch unser heutiges Leben überall von den Resten längst vergangener Culte erfüllt, die, indem sie den veränderten Lebensbedingungen entsprechend neue Gedanken in sich aufnahmen, die Verwandlungsfähigkeit der organischen Lebensformen auf geistigem Gebiet nur in unendlich gesteigerter Gestalt zu wiederholen scheinen. Freilich fehlt es unter diesen Ueberlebnissen auch nicht an Versteinerungen, an abgestorbenen Wiederholungen früherer Lebensformen, die ihre Erhaltung einzig und allein jener Macht des Beharrens verdanken, der unsere Vorstellungen ähnlich unterworfen sind wie die Körper der äussern Natur. Betrachten wir die Resultate solcher Verwandlungen losgelöst von ihrer geschichtlichen Vergangenheit, so werden wir leicht verführt sie in den Gesichtskreis unserer heutigen Vorstellungen einzuschränken und ihnen die Zwecke, die sie allenfalls heute erfüllen oder auch nur erfüllen *könnten*, als Ursachen ihrer Entstehung unterzuschieben. Dabei entgeht uns gerade das für alle geistige Entwicklung und insbesondere für die sittliche überaus wichtige Gesetz der *Vorbereitung neuer Lebenszwecke durch bereits vorhandene, aber ursprünglich andern Zwecken dienende Formen des Handelns*. Auch hier bietet wieder der Bedeutungswandel der Wörter das Beispiel eines analogen und verdeutlichenden Processes. Indem ein neuer Begriff das geeignete Wort, das nur einer geringen Verschiebung seiner Bedeutung bedarf um ihm dienstbar zu werden, bereits vorfindet, wird die Begriffsbildung selber erleichtert, ja vielleicht überhaupt erst möglich gemacht. Freilich aber ist nicht zu vergessen, dass, so wenig die Sitte an sich immer eine gute sein muss, so auch bald von gleichgültigen bald sogar

von unsittlichen Zwecken die ihrer einstigen Bedeutung entfremdete Lebensgewohnheit in Beschlag genommen wird. Das Streben der Sitte, nach Verlust ihres ursprünglichen Inhaltes in neuen Gestaltungen weiterzuleben, erleichtert die Entstehung der verschiedenartigsten Zwecke. Wenn die sittliche Entwicklung schliesslich doch aus jenem Gesetz des Beharrens in der Veränderung die Hauptvortheile zieht, so ist darum nicht diesem Gesetz das Verdienst beizumessen, sondern allein den in der sittlichen Entwicklung selbst sich äussernden Kräften.

Es wird die Aufgabe der folgenden Darstellung sein, aus dem reichen Stoff der Sittengeschichte die hauptsächlichsten Momente hervorzuheben, in denen die ethisch werthvollen Wirkungen des Gesetzes der Transformation der Sitte zum Ausdruck gelangen. Es mag daher hier genügen zunächst dieses Gesetz an einigen Beispielen zu veranschaulichen, die ich absichtlich dem Bereich ethisch gleichgültigerer Gewohnheiten entnehme, indem ich sie zugleich so wähle, dass ihre heutigen Zwecke von den ursprünglichen möglichst weit abliegen.

Man hat die bei fast allen Culturvölkern verbreitete und einem feineren sittlichen Gefühl sicherlich widerstrebende Sitte der Leichenschmäuse daraus erklärt, dass die Hinterbliebenen um ein zahlreiches Leichengefolge anzulocken den sich einfindenden Gästen als Compensation ihrer Mühe ein Gastmahl dargeboten hätten. Zuerst freiwillig gegeben, sei dieses dann von den Empfangenden gefordert worden, so dass selbst als das ursprüngliche Motiv in Wegfall gekommen war, das selbstsüchtige Interesse der gleichgültigen Theilnehmer die Sitte am Leben erhalten habe. Diese sei auf solche Weise aus einer von dem Einzelnen freiwillig gebotenen Leistung zu einer von der Gesammtheit erzwungenen und für den ersten Urheber der Gewohnheit, den Leidtragenden, lästigen Pflicht geworden *). Es scheint mir nicht unwahrscheinlich, dass diese Erklärung wirklich die Motive trifft, die in manchen Bevölkerungskreisen zur Conservirung der Sitte beitragen, obgleich da, wo das Trauergefolge auf die Erlangung des Leichenmahls Werth legt, auch wohl die Leidtragenden nicht ganz selten sind, die durch den Glanz, den ein stattlich hergerichtetes Mahl verbreitet, ihre Trauer zu ermässigen wissen. Denn wo die Leichenschmäuse sich erhalten haben, da sind sie zunächst ein Privileg der Wohlhabenden geblieben, und der reiche Bauer pflegt Werth darauf zu legen, dass man an der Grösse dieser Leistung die Stattlichkeit seines Besitzes ermesse. Aber wie viel oder wie wenig Wahrheit jene Erklärung vom heutigen Standpunkte der Auffassung der Sitte aus enthalten möge, von dem Ursprung der letzteren liegt sie ganz gewiss weit ab. Wie sollte auch eine Sitte, die so verbreitet bei Natur- und Culturvölkern vorkommt, dass sie überall zu den frühesten menschlichen Lebensgewohnheiten zu gehören scheint, aus einer solchen zwar

*) Jhering, Zweck im Recht, II, S. 244.

unter gewissen Verhältnissen begreiflichen, aber doch immerhin particulären Erwägung entspringen? Wo wir den Leichenschmaus in seinen ursprünglichen, lebensvolleren Formen antreffen, da ist derselbe eng umwoben von andern religiösen Cultushandlungen, und er selbst bildet einen wesentlichen Bestandtheil des Todtencultus. Wenn heute auf deutschen Dörfern das Leichenmahl eine weltliche Feier geworden ist, die mit den kirchlichen Gebräuchen bei den Begräbnissen nichts mehr zu thun hat, so war das anders bei unsern germanischen Voreltern. Der Leiche selbst gab man ausser Schmuck und Waffen Speisen und Getränke mit; und wie es bei manchen Naturvölkern noch heute geschieht, so wurde von den Hinterbliebenen an der Stätte der Bestattung selbst das Todtenessen gehalten.

So treten uns denn ursprünglich zwei Motive als die Träger dieser Sitte entgegen. Das Todtenmahl in seiner frühesten Gestalt ist ein Opfermahl. Wie bei jedem wichtigen Lebensacte, so opfert der primitive Mensch vor allem auch bei der Bestattung eines Stammesgenossen den Göttern. Theils wünscht er die Huld derselben für den Verstorbenen zu gewinnen, theils aber — und dies ist wohl die noch ältere Vorstellung — ist der Abgeschiedene selbst ein Gegenstand des Cultus: die Seelen der Todten umschweben als Schutzgeister, unter Umständen aber auch als unheilbringende Schatten die Wohnstätten der Lebenden; symbolische Handlungen, die auf ihre Verehrung oder Versöhnung Bezug haben, nehmen daher überall im primitiven Cultus eine wichtige Stelle ein. Ein zweites, überall wohl späteres Motiv, welches aber gerade an die Stelle dieses ursprünglichen Todtencultus allmählich getreten sein mag, liegt in der religiös-symbolischen Bedeutung der gemeinsam genossenen Mahlzeit. Der gemeinsame Genuss von Nahrung und Getränk ist für den Naturmenschen, namentlich dann wenn es in feierlicher Weise, gewissermassen unter der Assistenz der Götter geschieht, ein religiöses Symbol der Verbrüderung. Der Wunsch das letzte Mahl mit dem Verstorbenen zu theilen, von den Speisen die man ihm in die jenseitige Welt mitgibt selbst zu geniessen, entspringt daher aus einem Gefühl der Pietät ähnlich dem, welches den Menschen ursprünglich antreibt, von dem Thier das er den Göttern opfert selber zu essen.

Diese letzte Form des Todtenmahls ist wohl diejenige, deren Spuren am längsten erhalten bleiben. Nachdem sie zuerst aus einer sinnlichen in die symbolische Bedeutung übergegangen, verliert sie allmählich auch die religiöse Beziehung. Das Todtenmahl wird dann zu einem Erinnerungsmahl, bei dem man in Reden und Gesprächen der Tugenden des Verstorbenen gedenkt. So vereinigten sich nach der Schlacht von Chäronea die Eltern und Brüder der Gebliebenen bei Demosthenes zum feierlichen Mahle. Es wäre gewiss an sich nicht undenkbar, dass jener pietätvolle Sinn, in welchem der gebildete Grieche der attischen Periode das Andenken seiner Verstorbenen feierte, auch noch im heutigen Leichenschmaus seine

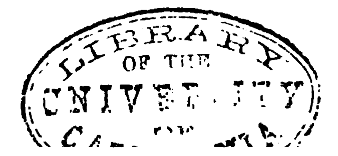
Spuren zurückgelassen hätte. Wenn dies thatsächlich nicht der Fall, sondern wenn im Gegentheil die Sitte nach unserem heutigen Gefühl zu einer Unsitte geworden ist, so mag ein Theil der Schuld jener Missgunst beizumessen sein, mit welcher das Christenthum das altgermanische Todtenmahl ebenso wie andere heidnische Gebräuche verfolgte. Wo aber einmal eine Sitte missachtet wird, da bemächtigen sich ihrer leicht unlautere Motive, indem in einer hier nicht selten vorkommenden Verkettung die Wirkung auf ihre Ursache zurückgreift.

Ein verwandtes Beispiel ist die weniger entartete, aber doch verhältnissmässig bedeutungslos gewordene Sitte des Zutrinkens. Sie ist in ihrem Ursprung verwandt mit der vorigen; denn wie jene auf das Speiseopfer, so führt diese auf das Trankopfer zurück. Mehr noch als die gemeinsam genossene Nahrung galt bei unsern Voreltern der gemeinsame Trunk als Symbol der Verbrüderung. Theils kommt dieser Auffassung die erregende Wirkung des Weins und anderer berauschender Getränke, die eben dieses Einflusses wegen bei allen Völkern seit frühen Zeiten zu solchen Zwecken gewählt wurden, zu Hülfe; theils aber verbindet sich die Vorstellung des den Muth entflammenden Trankes mit der des Blutes, welches überall in der Anschauung des Naturmenschen als der Sitz der Lebenskräfte gilt. Wer das Blut des Feindes trinkt, eignet sich dessen Stärke an; wer mit dem Freunde einen Tropfen Blut tauscht, wird ihm dadurch blutsverwandt gleich dem leiblichen Bruder. In der letzteren Form schliesst heute noch der Indianer und Neger den Bund der Blutsbrüderschaft. Eine milder gewordene Zeit hat aber frühe schon als stellvertretendes Symbol den Trunk aus dem nämlichen Becher eingeführt, wobei freilich die Ceremonie mit ihrem blutigen Ernste zugleich viel von ihrer ursprünglichen Bedeutung verlor. Der Brüderschaftstrunk beschränkte sich bald nicht mehr auf den Einzelnen, sondern er verband leicht alle Genossen eines Gastmahls, zwischen denen von Hand zu Hand der Becher kreiste. So ermässigte sich das Symbol zuerst zum Zeichen der Freundschaft, um schliesslich ein blosses Ausdrucksmittel geselliger Aufmerksamkeit zu werden. Als der Becher nicht mehr von Mund zu Mund kreiste, sondern die üppiger gewordene Zeit Jedem sein eigenes Trinkglas in die Hand gab, deutete man den gemeinsamen Trunk aus demselben Becher durch das Anstossen der Gläser an, und der Bruderschaftstrunk zwischen zwei einzelnen Zechgenossen wurde nun durch das Zutrinken ersetzt. Sicherlich ist bei der ersten Entstehung dieser Gebräuche die Erinnerung an die lebendigeren Formen die durch sie verdrängt wurden noch vorhanden gewesen. Heute sind sie ihrem Ursprung völlig entrückt, und das Einzige was sie noch mit demselben gemein haben ist das allgemeine Gefühl wohlwollender Gesinnung. Dass an die Stelle dieses immerhin dem Ursprung der Sitte verwandten Motivs gelegentlich auch einmal ein völlig heterogener Zweck treten konnte, wer möchte dies leugnen? So wenn der asiatische Despot

zuerst seinen Mundschenk von dem kredenzten Becher trinken lässt, um sich selbst vor Vergiftung zu sichern, oder wenn er, um einer ähnlichen Besorgniss des Gastfreundes zuvorzukommen, aus dem diesem dargereichten Becher zuerst kostet. Dem Gesichtskreis unserer heutigen Anschauungen liegt möglicher Weise sogar dieser Zweck näher als die längst vergessene Ceremonie des gemeinsamen Trankopfers und der Schliessung einer Blutsbrüderschaft. Wenn man daher vom Standpunkt der uns heute möglich erscheinenden Zwecke aus nach einer Ursache jener uralten Bräuche sucht, so wird man wahrscheinlich auf das Beispiel des misstrauischen Despoten am ehesten verfallen*). Dennoch besteht wenig Wahrscheinlichkeit, dass die heute bei uns bestehende Sitte aus jener abnormen Abzweigung des ursprünglichen Brauchs und nicht vielmehr aus diesem selbst hervorgegangen sei, da sie, so fern sie ihm auch sonst stehen mag, doch gleichartige Gefühle mit ihm gemein hat.

Aus der nämlichen Quelle ist wahrscheinlich noch eine andere in ihrer heutigen Erscheinungsform von der vorigen weit abliegende Sitte hervorgegangen, die Sitte des Trinkgeldgebens. Wie der gemeinsame Trunk beim Gastmahle als ein Symbol des Friedens und der Freundschaft, so galt der Vorzeit das dem Gastfreund beim Besuch dargebrachte Mahl als Zeichen des Willkomms. Bald ist es der gereichte Trunk bald das Salz und das Brod, die als stellvertretende Symbole der Nahrung überhaupt gelten, durch die man den Fremdling symbolisch einlädt, den Tisch mit den Hausgenossen zu theilen. Tischgemeinschaft ist aber der Vorzeit gleichbedeutend mit Opfergemeinschaft. Den Gastfreund zu verletzen, den der gleichsam im Angesicht der Götter geschlossene Opferbund geheiligt, gilt als eine schwere Schuld gegen die Götter selbst. Auch hier ist diese symbolische wohl aus einer ursprünglich sinnlichen Bedeutung hervorgegangen, die dem beim Willkomm gemeinsam genossenen Trunk beigelegt wurde; und auch hier ist zuerst die sinnliche und dann die symbolische Bedeutung allmählich verblasst. Im gleichen Masse als auf solche Weise der ursprüngliche Zweck der Sitte verschwand, hat sich aber diese neue Zwecke dienstbar gemacht oder was einst Nebenzweck war in den hauptsächlichen Zweck verwandelt. Durch den gereichten Trunk den das Haus Betretenden zu erquicken, galt einer späteren Zeit weder als religiöses Symbol noch als ein Zeichen des Schutzes, sondern wurde gegen den Fremden eine Handlung der Humanität, gegen den Bekannten ein Act wohlwollender Rücksicht, bei dem man die Gegenleistung in ähnlichen Fällen erwartete. In dieser Form hat die Sitte noch in einer nicht fern liegenden Vergangenheit bestanden. Ja noch heute ist da und dort unter einfacheren ländlichen Verhältnissen das Bedürfniss ihrer Erhaltung bestehen geblieben. Wenn der Besuch den man empfängt weite Entfernungen zurückzulegen hat, so wird die Be-

*) So in der That Jhering a. a. O. S. 248.



wirthung mit Speise und Trank zum Bedürfniss. Rücken die Wohnungen der Gastfreunde näher zusammen, so wird sie bei gelegentlichen Besuchen nur noch als ein Act der Freundlichkeit beibehalten. Auch das Dargereichte ändert sich dementsprechend; schliesslich bleibt allein der von unsern Voreltern so sehr geschätzte Trunk übrig, zu dessen Genusse man sich jederzeit aufgelegt fühlte. Als der städtische Verkehr endlich die Bewirthung der Besuchenden mehr und mehr zu einer für Geber und Empfänger unbequemen Last machte, schränkte man den gereichten Trunk auf den Handwerker ein, der bei seiner Arbeit der Stärkung bedurfte, auf den eine Botschaft überbringenden Diener des Freundes, dem man keinen Lohn bieten konnte und dessen Leistung man auf diese Weise zu vergüten suchte, und auf ähnliche Fälle mehr. Aber die Geschäftigkeit des städtischen Verkehrs machte schliesslich auch diese letzte Metamorphose des alten Symbols der Gastfreundschaft hinfällig. Der Trunk wurde abgelöst durch ein an seiner Stelle gereichtes Geldgeschenk, für welches sich der Beschenkte den Trunk oder, wenn er ein haushälterischer Mann war der den Trunk nicht liebte, irgend einen andern nützlicheren Gegenstand kaufen konnte. So entstand das Trinkgeld, das, nicht gebunden an das Verhältniss des Wirthes zum Gast wie die Naturalleistung, aus deren Ablösung es hervorgegangen war, nun sich unbegrenzt übertragen liess auf alle möglichen Verhältnisse, bei denen es sich um eine von Seiten des Gebenden willkürlich fixirte Entschädigung einer empfangenen Leistung handelt. Diese Zwischenstellung zwischen Lohn und Geschenk schränkt das Trinkgeld von selbst auf gewisse Fälle ein; es wird dadurch namentlich nur da verwendbar, wo sich der Empfänger auf einer niedrigeren socialen Stufe befindet als der Geber. Einem Gleichstehenden ein Trinkgeld anzubieten, gilt als eine Beleidigung. In der Hervorhebung der socialen Ungleichheit, welche auf diese Weise dem Trinkgeld anhaftet, liegt zugleich dessen sittlich bedenkliche Wirkung, auf die neuerlich Jhering in eindringlicher Weise hingewiesen hat*). Denn wie es eine ethisch bedeutsame Seite der feinen Sitte ist, dass sie es darauf anlegt die Unterschiede der gesellschaftlichen Stellung äusserlich möglichst verschwinden zu lassen, so muss umgekehrt jede Sitte, die den niedriger Stehenden seine Niedrigkeit empfinden lässt, dessen Selbstgefühl schädigen. Das Trinkgeld ist daher ein merkwürdiges Beispiel einer Sitte, deren ursprünglicher Sinn sich vollständig in sein Gegentheil verkehrt hat. Aus einem Symbol der Freundschaft ist es zu einem Ausdruck der Unterordnung des Dienenden unter den Herrn geworden. Mag auch noch so sehr das Herkommen selbst diese Leistung normirt haben, indem es die Gabe in eine Form des Lohnes umwandelte, bei der die Minimalgrenze durch den Zwang der Sitte fest-

---

*) Jhering, Zweck im Recht, II, S. 251 u. 284, und Westermann's Monatshefte, April 1882.

gestellt ist und nur die Maximalgrenze vom Belieben des Einzelnen abhängt: gerade dieser letztere Umstand ist es, welcher der Gabe in diesem Falle den Doppelcharakter einer Belohnung und einer Handlung der Freigebigkeit, wenn nicht gar der Mildthätigkeit verleiht.

Auch noch in einer anderen Beziehung ist aber hier die Sitte in ihr Gegentheil umgeschlagen: während der Trunk vom Wirth dem Gaste gereicht wird, nimmt umgekehrt der Bedienstete des Wirths, etwa der Kellner der dem Gaste den Trunk reicht das Trinkgeld in Empfang. Angesichts dieser Umwandlungen ist es nicht zu verwundern, dass man, auf die zuletzt erworbene Bedeutung blickend, das Trinkgeld für eine zur Unsitte gewordene Abart des Lohnes zu halten pflegt und es in diesem Sinne auf eine ursprünglich freie Gabe Einzelner zurückführt, welche allmählich zur allgemeinen Gewohnheit geworden sei*). Schon das Wort Trinkgeld enthält aber hier unverkennbar den Hinweis auf die ursprüngliche Form, den Trunk, durch deren Ablösung diese eigenthümliche Abart des Lohnes entstanden ist**).

Es mag an den angeführten Beispielen genügen, um den Process der Transformation dereinstiger Cultushandlungen in Sitten von völlig heterogenem Inhalt im allgemeinen zu veranschaulichen. Weitere und ethisch bedeutsamere Zeugnisse des nämlichen Processes werden wir unten, bei der Erörterung der hauptsächlichsten unter der Obhut der Sitte stehenden individuellen und socialen Lebensformen, kennen lernen. Gesetzt nun aber auch, es liessen sich — was selbstverständlich immer nur annähernd möglich sein wird — alle Sitten, die überhaupt eine grössere geschichtliche Vergangenheit hinter sich haben, auf diese religiöse Wurzel zurückführen, so bleibt doch immer noch die Frage eine offene, ob damit der erste Ursprung der Sitte aufgedeckt sei. Muss doch auch die Götterverehrung aus weiter zurückliegenden Bedingungen sich entwickelt haben. Und wenn es eine Zeit gab, in welcher der Mensch ohne Religion und ohne Cultus lebte, so werden auch einer solchen Zeit gemeinsame Lebensgewohnheiten nicht gefehlt haben. Sollten aber solche Gewohnheiten nicht ihrerseits den beginnenden religiösen Cultus bestimmt haben? Dann

---

*) Jhering a. a. O. S. 246.

**) In einfachen ländlichen Verhältnissen kommt der Trunk namentlich als Botenlohn, z. B. für den Ausläufer des Kaufmanns, der eine Waare überbringt, den Fuhrmann, der den Holzvorrath für den Winter einführt, nicht ganz selten vor. In der Schweiz ist er, wie ich beobachtet habe, in dieser Form sogar in den Städten zu finden. Nur darin hat auch hier die neue Gewohnheit ihren Einfluss ausgeübt, dass der Empfänger, nachdem er am Trunk sich gelabt, gelegentlich auch noch ein Trinkgeld verlangt, — eine interessante Cumulation der ursprünglichen Naturalleistung und ihrer Ablösung, welche zeigt, dass die im Namen noch erhaltene Entstehung der Sitte selbst da dem Gedächtniss entschwunden ist, wo die ursprüngliche Form conservirt blieb. Freilich mag in diesem Fall das Interesse der Trinkgeldnehmer etwas zu diesem Vergessen beigetragen haben.

würde durch den letzteren vielleicht nur sanctionirt und in die Form bestimmter Vorstellungen übertragen worden sein, was ohnehin schon unter dem Zwang irgend welcher äusserer Lebensbedürfnisse in allgemeiner Uebung stand. So liesse es sich z. B. denken, jene weit verbreitete Sitte, den Fremdling den das gastliche Dach beherbergt als gegen jegliche Art der Unbill geschützt zu betrachten, sei zuerst durch das dringende Gebot der Noth entstanden, und erst unter dem Einflusse der allmählichen Ausbreitung des Göttercultus habe sich dieses Gebot hinter der religiösen Deutung die es nun erfahren verborgen.

In der That findet man diese Auffassung in manchen Untersuchungen über Cultur- und Religionsgeschichte. So wird die noch jetzt zum Theil bei den Wilden Australiens und Oceaniens verbreitete Sitte des Kindermordes aus dem Bedürfniss abgeleitet, die Grösse der Bevölkerung dem vorhandenen Vorrath an Lebensmitteln anzupassen, wozu als Nebenmotiv zuweilen der Wunsch trete, der Mühe für die Erfüllung der ersten Mutterpflichten enthoben zu sein. Die aller Anthropophagie zu Grunde liegende Vorstellung, dass mit dem Fleisch und Blut des Getödteten auch dessen Seele aufgenommen werde, habe dann zur scheusslichen Sitte der Verzehrung der ermordeten Kinder geführt. Nachdem das Opfermahl entstanden, habe sich hierzu von selbst die Vorstellung gesellt, auch von dieser Speise sei den Göttern ihr Antheil zu spenden, und so sei das Kindesopfer ein Gegenstand des religiösen Cultus geworden*). Es lässt sich, wie ich glaube, nicht verkennen, dass die Neigung, die heute bestehenden oder die uns heute vorzugsweise verständlichen Motive einer Sitte für die ursprünglichen anzusehen, auch diese Entstehungshypothese geleitet hat. Dass jene Sitte selbst da wo ihr heute der religiöse Hintergrund ganz zu fehlen scheint vorzugsweise den Erstgeborenen trifft, ist eine Thatsache, die sich nicht aus dem Gebot der Noth, das vielmehr den später Geborenen verderblich werden müsste, wohl aber aus der auch sonst den Opfercultus beherrschenden Vorstellung erklärt, dass diejenige Gabe die dem Menschen die liebste ist auch den Göttern am meisten gefalle. So bringt der Ackerbauer die Erstlinge des Feldes, der Nomade die besten Stücke des geschlachteten Viehs den Göttern dar. Hatte das im Opfercultus zum Ausdruck gelangende Streben die Huld der Götter zu gewinnen die Scheu vor dem Mord des eigenen Kindes erst überwunden, so konnten nun dieselben Motive, die auch sonst dazu führten selbst von dem Opfer zu essen, die Verzehrung des eigenen Kindes veranlassen, eine Handlung, mit der sich dann leicht die weitere Vorstellung von der Aneignung der Seele des verspeisten Opfers verband. Dass dieser Gedanke, nachdem er auf solchem Wege entstanden war, schliesslich für sich diese scheusslichste Form des Kannibalismus erhalten konnte, ist nach

*) Lippert, Die Geschichte der Familie, S. 196 ff.

Analogie der früher erwähnten Metamorphosen der Sitte gewiss nicht unmöglich. Dass solche Erscheinungen nicht Rudimente, wie dies die Bevorzugung des Erstgeborenen andeutet, sondern ursprüngliche Formen der Sitte seien, würde aber doch nur dann einigermassen wahrscheinlich, wenn etwa die Verspeisung der Jungen eine bei den höheren Thieren verbreitete Gewohnheit wäre. Sollen wir annehmen, dass jener Trieb der Mutterliebe, der die Brut des Thieres gegen den Hunger seiner Erzeuger schützt, dem Menschen ursprünglich gefehlt habe? Es müssen starke Motive, zwingendere selbst als die Noth des eigenen Daseins gewesen sein, welche den Menschen zur Verleugnung der ursprünglichsten natürlichen Triebe veranlassten. Keine Motive gibt es aber, die, wie die Erfahrung lehrt, mit den Wirkungen es aufnehmen könnten, welche der Cultus und die an ihn geknüpften abergläubischen Vorstellungen auf den Naturmenschen ausüben. Nun muss freilich der Cultus selbst irgend einmal entstanden sein. Aber dieser Entstehungsmoment entzieht sich völlig unserer heutigen Beobachtung. Schon der primitivste Seelencult führt, ausgehend von den Speisen die man den Verstorbenen spendet, von selbst zu der Opferhandlung. Diese Ursprünglichkeit des Cultus, die in den frühesten Zeugnissen der Sprache bereits anklingt, ist es eben, die mit der Sitte, durch die sich der Mensch in den Formen seines Lebens über die Stufe des Thieres erhebt, Unsitten, in denen er unter jene Stufe herabsinkt, aus der nämlichen Quelle entspringen lässt*).

Ist der Cultus theils direct theils durch die Vermittlung ursprünglicher Rechtsanschauungen im allgemeinen die letzte Quelle, auf die sich empirisch die Sitte zurück verfolgen lässt, so wird aber damit nur nach einer, der genetischen Seite das Wesen derselben dem Verständnisse näher gerückt. Doch der Begriff der Sitte selbst wird dadurch noch nicht erschöpft. In ihrer weiteren Entwicklung kann ja die Sitte den verschiedensten vom Inhalt des religiösen Cultus weit abliegenden Zwecken dienstbar werden, ja es ist diese Transformation geradezu ein für die Sitte selbst charakteristisches Merkmal. Es müssen demnach andere bei allem diesem Wandel der Motive und Zwecke constant bleibende Merkmale sein, durch welche sich die Sitte von den sonstigen Formen menschlichen Handelns trennt, die mit ihr die Eigenschaft theilen, dass sie sich mit einer gewissen Regelmässigkeit wiederholen: hierbei steht namentlich in Frage die Scheidung der Sitte einerseits von dem Recht und der Sittlichkeit, anderseits von der Gewohnheit und dem Brauche.

*) Vgl. hierzu noch Lippert a. a. O. S. 171 ff., wo ein weiteres Beispiel dieser Umkehrung der, wie ich glaube, naturgemässen Entstehung einer Sitte mit Bezug auf ihr Verhältniss zum Cultus vorkommt.

d. Das Verhältniss der Sitte zum Recht und zur Sittlichkeit.

In der heutigen Bedeutung des Wortes bezeichnet die Sitte eine Norm des willkürlichen Handelns, welche bei einer Volks- oder Stammesgemeinschaft herrschend ist, ohne dass sie durch ausdrückliche Befehle und durch Strafen die auf ihre Nichtbefolgung gesetzt sind erzwungen wird. Zwar fehlt es auch der Sitte nicht an Zwangsmitteln. Dieselben sind aber wie die Sitte selbst durchaus unverbindlicher Art; sie bestehen weder in inneren Pflichtgeboten, wie die sittlichen Gesetze, noch in äusseren Strafandrohungen, wie die Rechtsgesetze. Gleichwohl ist die Sitte beiden Gebieten, der Sittlichkeit und dem Rechte, schon dadurch verwandt, dass sie wie jene ein inneres und ähnlich diesem ein äusseres Zwangsmittel zu ihrer Verfügung hat. Das erste besteht in der mit dem Nachahmungstrieb zusammenhängenden Scheu des Menschen sich auffallend zu unterscheiden von Seinesgleichen; das zweite in den gesellschaftlichen Nachtheilen, welche in der Form übler Nachrede und schlechter Behandlung jede grössere Abweichung von dem normalen Verhalten mit sich führt. Die Scheu Anderen aufzufallen kann auf schwache Gemüther ebenso mächtig wirken wie ein böses Gewissen, und die realen Nachtheile, die mit einer Nichtbefolgung der Sitte verbunden sind, können empfindlicher sein als die Strafen, mit denen das Gesetz wirkliche Rechtsübertretungen ahndet.

Dieser Umstand, dass der Sitte Zwangsmittel zur Verfügung stehen, deren sie sich auch in der rücksichtslosesten Weise zu bedienen pflegt, macht es begreiflich, dass ein Volk in verhältnissmässig geordneten Zuständen existiren kann, ohne eine Gesetzgebung in unserem Sinne zu besitzen. In der That ist das auf den ursprünglichsten Stufen der Cultur wenigstens annähernd verwirklicht: die gesammte Rechtsordnung steht hier lediglich unter dem Zwang der Sitte. Freilich sind dabei regelmässig auch die Zwangsmittel deren sie sich bedient höchst energischer Art. Nicht bloss persönliche Zurücksetzung, sondern Züchtigungen an Leib und Leben können die Folgen ihrer Missachtung sein. Die nothwendige Wirkung dieses Zustandes ist es dann, dass die Verletzung des in unsern Augen gleichgültigsten Herkommens unter Umständen ebenso schwer gerächt wird wie die stärkste Verletzung der Rechtsordnung. Noch hat sich eben auf dieser Stufe nicht aus der Sitte das Recht abgezweigt. Sichtlich vollzieht sich daher diese Unterscheidung erst in Folge der sich aufdrängenden Nothwendigkeit, den allgemeinen Umkreis der Sitte in zwei Gebiete zu scheiden, deren eines diejenigen Normen enthält, auf deren Aufrechterhaltung ein höherer Werth gelegt wird, so dass hierzu unter Umständen physische Gewaltmittel aufgeboten werden, während das andere jenem gelinderen Zwang überlassen bleibt, welchen der Wunsch zu thun was andere thun, um in der allgemeinen Achtung ihnen gleichzustehen, an und für sich schon ausübt.

Die älteren Gesellschaftstheorien pflegen diese Entwicklung der Rechtsordnung als einen Vorgang völliger Neubildung aufzufassen, bei welchem an die Stelle eines zuvor noch ungebändigten Zustandes plötzlich durch die Einwirkung gewaltiger Gesetzgeber die Norm bestimmter Rechtsgebote getreten sei. In neuerer Zeit hat man diese Ansicht meist dahin modificirt, dass man das losere Band der Sitte allmählich zu dem festeren des Gesetzes werden lässt. Aber auch diese Anschauung wird wohl zutreffender, wenn man in einem gewissen Sinne sie umkehrt. Nicht die Sitte befestigt sich zum Rechte, sondern die ursprünglich den Menschen mit den stärksten äusseren Zwangsmitteln bindende Sitte hinterlässt nach ihrer Scheidung in Sitte und Recht dem letzteren die äusseren Zwangsmittel, indess sie für sich selbst die milderen der Nachahmung und des Drucks der öffentlichen Meinung zurückbehält. Beiden gemein bleibt aber noch lange Zeit, dass ihre Normen lediglich durch gewohnheitsmässige Uebung sich Geltung erringen. Das ausdrücklich formulirte gelesene Gesetz (lex) oder gar das geschriebene (die Vorschrift) sind weit späteren Ursprungs, und sogar nachdem sie entstanden, können sie immer nur unvollständig das in einer Volksgemeinschaft herrschende lebendige Recht umfassen, das eben lediglich durch den thatsächlich geübten physischen Zwang dessen es sich bedient unterschieden wird von der blossen Sitte. Darum bezeichnete der Römer dieses Gebiet ungeschriebener Gesetze, aus dem fortan auch die eigentliche Gesetzgebung schöpft, ebenfalls mit dem Namen der Sitte, „mores", indem er sichtlich hier auf das Fehlen der äusseren Promulgation, welche in seinem Ausdruck für den Begriff des Gesetzes (lex von legere) hervortritt, den Hauptwerth legte, — eine Anschauung, die aus der dem Zwang des Gesetzes nichts nachgebenden Strenge, mit der im alten Rom auch die Einhaltung der nationalen Sitte überwacht wurde, sich erklären mag. Für uns Moderne, die wir den Zwang der Sitte minder lästig empfinden, weil wir der individuellen Freiheit einen grösseren Spielraum gestatten, ist im Gegensatze hierzu der verpflichtende Charakter der Rechtsnormen fühlbarer geworden, und wir greifen daher zur Hervorhebung jenes dem ungeschriebenen Recht mit der Sitte gemeinsamen Momentes auf das beiden zukommende Merkmal gewohnheitsmässiger Ausübung zurück, indem wir das erstere mit dem Namen des Gewohnheitsrechtes belegen*). Das Recht in allen seinen Formen, als Gewohnheitsrecht wie als Gesetzesrecht, verdankt seine Aufrechterhaltung den physischen Zwangsmitteln, die ihm zu Gebote stehen. Indem wir nun im Unterschiede hiervon den Zwang der Sitte als einen moralischen bezeichnen, bringen wir sie damit in unmittelbare Beziehung zur Sittlichkeit. Auch hier handelt es sich freilich nur um eine äussere Aehnlichkeit. Nicht der Inhalt der Sitte soll als ein moralischer gekennzeichnet, sondern es soll nur auf die Aehnlich-

*) Vgl. hierzu Jhering, Zweck im Recht, II, S. 52 ff.

keit der Mittel hingewiesen werden, denen die vom Rechte gesonderte Sitte und die Sittlichkeit ihre äussere Aufrechterhaltung verdanken. Diese Mittel sind in beiden Fällen psychischer, nicht physischer Art. Sie bestehen hauptsächlich in der Einbusse an socialem Ansehen, dessen der Unmoralische ebenso wie der Ungesittete oder mit der herrschenden Sitte in Widerstreit Lebende gewärtig sein muss.

Kann nun aber auch jener psychische Zwang unter Umständen selbst eine Sitte von unsittlichem Charakter schützen, so weist doch die Verwandtschaft der Zwangsmittel auf die nahe Beziehung auch des Inhalts der geschützten Normen hin. In der That geht ja der ursprünglichen Einheit von Sitte und Recht eine Einheit von Sitte und Sittlichkeit vollständig parallel. Die Sitte der Urzeit entlässt aus sich beide Gebiete, während zugleich ein drittes in der Form sittlich indifferenter Sitte sich abzweigt. Aber diese Scheidung bedeutet keine vollständige Trennung. Der ursprüngliche Zusammenhang der drei Gebiete wirkt fortan darin nach, dass die Sitte das Recht wie die Moralität in ihren Schutz nimmt. Das rechtswidrige und das unmoralische Handeln verstossen beide zugleich wider die Sitte. Diese Erscheinung ist eine naturgemässe Nachwirkung jener ursprünglichen Einheit, welche in der doppelten Anlehnung des Aristotelischen Ethos und des Gewohnheitsrechtes der Römer an den Begriff der Sitte ihre Spuren zurückgelassen hat. Indem aber das Gebiet der Sitte ein weiteres bleibt als das des Rechtes und der Moral, geschieht es unvermeidlich, dass in derselben gelegentlich auch solche Normen sich ausbilden, die mit moralischen oder selbst rechtlichen Verpflichtungen in Widerstreit treten. Sitten dieser Art sind es, die wir mit dem Namen der Unsitte belegen, ein Ausdruck, bei welchem wir uns an die durch die Ableitung des Wortes dem Bewusstsein gegenwärtig gebliebene Beziehung des Sittlichen zur Sitte zurückerinnern. Die Unsitte ist eine Sitte welche nicht sein sollte. Der Makel des Unsittlichen ist ihr an die Stirne geschrieben, während gleichwohl der Sitte an sich noch nicht der Charakter des Sittlichen anhaftet; denn sie umfasst sittliche und sittlich indifferente, ja in jenem weiteren Sinne, in welchem auch die Unsitte eine Sitte ist, selbst unsittliche Lebensnormen. Ist die Sitte ein Werthmesser des sittlichen Zustandes, so wird sie dazu in der That ebensowohl durch ihre sittlichen wie durch ihre unsittlichen Bestandtheile. Jene Abzweigung von Recht und Sittlichkeit aus der ursprünglichen Sitte ist aber offenbar selbst eine der wichtigsten Thatsachen der sittlichen Entwicklung, weil sie der Ausdruck einer Läuterung der Vorstellungen ist, welche der Vervollkommnung der praktischen Sittlichkeit den Weg bahnt. Die mangelhafte Sittlichkeit des Naturmenschen besteht zumeist nicht darin, dass ihm das Sittliche überhaupt fehlt, sondern dass es mit unsittlichen Elementen untrennbar verwachsen ist.

Ist die Sitte an sich dem Sittlichen wie dem Unsittlichen und dem

sittlich Indifferenten gleich zugänglich, so ist damit nun zugleich ausgesprochen, dass der Begriff der Sitte eine andere als eine formale Bestimmung nicht zulässt. Durch diesen formalen Charakter scheidet er sich von dem Begriff der Sittlichkeit und des Rechtes, die sich beide durch bestimmte materielle Merkmale, deren Auffindung eine Aufgabe der Ethik ist, auszeichnen. Dagegen nähert dieser formale Charakter das Gebiet der Sitte zwei andern Begriffen von ebenfalls bloss formaler Bedeutung, der Gewohnheit und dem Brauche.

e. Das Verhältniss der Sitte zur Gewohnheit und zum Brauche.

Während Sittlichkeit und Recht aus dem ursprünglichen Bereich der Sitte sich abzweigen, so bilden dagegen Gewohnheit und Brauch umfassendere Gebiete, in welche die Sitte sich einordnet. Der weiteste unter diesen Begriffen ist die Gewohnheit. Sie umfasst jede Art willkürlichen Handelns, die wir uns aus irgend einem Grunde zu eigen gemacht haben. Bei ihr abstrahiren wir daher noch ganz von dem in die beiden anderen Begriffe aufgenommenen Element der Gemeinsamkeit. Die Gewohnheit ist an und für sich eine individuelle Regel des Handelns. Entspricht das Thun des Einzelnen dem gewohnheitsmässigen Handeln der Gemeinschaft, der er angehört, so wird die Gewohnheit zum Brauche. Der Brauch ist die sociale Gewohnheit. Reden wir schlechthin von den Gewohnheiten eines Menschen, so meinen wir damit die seiner Person eigenthümlichen Regeln des Lebens und Benehmens. Der Brauch aber ist stets Eigenthum einer Gesammtheit, wie beschränkt oder wie umfassend dieselbe auch sein möge: es gibt Familien-, Stammes-, Gemeinde- und Volksbräuche; nur den individuellen Brauch kennt die Sprache nicht.

Innerhalb des Brauches liegt dann abermals als ein engeres Begriffsgebiet das der Sitte. Sie ist Gewohnheit, denn das Merkmal der regelmässigen Wiederholung willkürlicher Handlungen ist auch ihr eigen; sie ist Brauch, denn sie gehört stets einer socialen Gemeinschaft an. Aber es kommt hinzu was dem Brauche fehlt: das Merkmal der Norm. Die Befolgung der Sitte ist nicht wie die des Brauches dem Einzelnen freigestellt, sondern sie steht unter jenem moralischen Zwang, dem sich der Einzelne nicht ohne persönliche Nachtheile entziehen kann. Wenn diese Grenzen von Sitte und Brauch in der Wirklichkeit oft in einander fliessen, so hat dies seinen guten Grund darin, dass dem Moment der allgemeinen Geltung, durch welches sich der Brauch über die Gewohnheit erhebt, an und für sich schon die Neigung innewohnt einen Zwang auf die Einzelnen auszuüben. Darum ist es oft nur der grössere oder geringere Grad dieses Zwangs oder, was damit meistens Hand in Hand geht, die weitere oder engere Verbreitung, die uns bei der Trennung von Sitte

und Brauch leitet. Die Sitte hat ihren Sitz im Volk, der Brauch in der Familie und Gemeinde. Denn in je weiterem Kreise sich ein gewohnheitsmässiges Handeln bethätigt, um so grösser wird die Macht, mit der es den Einzelwillen lenkt. Während daher die individuelle Gewohnheit, so lang sie nicht mit jenen umfassenderen Regeln in Conflict geräth, ganz und gar der freien Wahl überlassen bleibt, übt schon der Brauch durch das Beispiel das er gibt einen thatsächlichen Zwang aus, der sich bei der Sitte zur zwingenden Norm steigert.

Nicht immer wohnt den Urbedeutungen der Wörter eine klare Beziehung inne zu derjenigen Bedeutung, welche wir heute mit denselben verbinden. Der Bedeutungswechsel bringt es mit sich, dass sich nicht nur die Begriffsgrenzen mannigfach verschieben, sondern dass sogar gelegentlich Wörter ihre Bedeutungen tauschen. So hat denn auch die lateinische Sprache ihr Wort für Gewohnheit, consuetudo, der nämlichen Wurzel entlehnt, der unser „Sitte" entstammt, und in dem griechischen ἔθος fliessen beide Begriffe noch vollständig zusammen*). Immerhin aber kann man, nachdem sich einmal die Begriffe geschieden haben, in den Grundbedeutungen, von denen unsere deutschen Wortbezeichnungen ausgehen, Anklänge an die einem jeden eigenthümlichen Merkmale erblicken. Die Gewohnheit hängt mit der Wohnung und gleich dieser mit einer Wurzel zusammen, deren Bedeutung sich in unserm Wort „Wonne" noch erhalten hat. Wie Jeder seine eigene Wohnung nach seinem Gefallen einrichtet, so ist Gewohnheit die Art und Weise, an der er innerhalb seiner individuellen Lebenssphäre Gefallen findet**). Darin liegt ein Hinweis sowohl auf den subjectiven wie auf den willkürlichen, keiner zwingenden Regel unterstellten Charakter der Gewohnheit. Der Brauch dagegen, zusammenhängend mit dem Zeitwort „brauchen" (mittelhochd. brûchen), ist mit dem lateinischen fructus übereinstimmenden Ursprungs. Das Brauchbare ist das Nützliche. Dieses aber ist ein objectiverer Begriff als das Wohlgefällige. Das Nützliche will Jeder, und je übereinstimmender und einfacher die Lebensbedürfnisse sind, um so gleichförmiger ist das Urtheil über den Nutzen. Darum bildet die Sprache aus demjenigen der gemeinsam geniesst den Begriff des Genossen. In analogem Sinne lässt sich wohl der Brauch deuten als eine Uebung, an der Alle

---

*) Die in ihrem Ursprung identischen Wörter sanskr. svadha, goth. sidus, griech. ἔθος, lat. suetus entsprechen sämmtlich dem allgemeineren Begriff der Gewohnheit, sodann dem der Sitte, insofern derselbe dem ersteren untergeordnet ist. Sie führen, wie man annimmt, auf den Pronominalstamm sva und auf die Wurzel dha in der Bedeutung setzen, thun zurück. Sva-dha würde demnach „das zu eigen Gemachte" bezeichnen, eine Grundbedeutung, welche offenbar auf den Einzelnen ebenso wie auf eine Gesammtheit bezogen werden kann. Vgl. Curtius, Gr. Etym., 5. Aufl., S. 251.

**) „Wohnung" und „Wonne", goth. „wunan" sich freuen, leitet man von der indog. Wurzel „wen" oder „wan" her, welche die nämliche Grundbedeutung hat. Vgl. Kluge, Etymol. Wörterbuch der deutschen Sprache, S. 377 u. 378.

theilnehmen, weil sie Allen nützlich scheint. Zu den frühesten Bräuchen gehören aber jene Cultusgebräuche, durch die der Mensch seine Götter günstig zu stimmen oder zu versöhnen hofft. Und hier liegt auch bereits die Grenze des Uebergangs zur Sitte. Was Jedem nützlich scheint, das wird, sobald die Unterlassung Allen nachtheilig zu werden droht, zur Satzung. Es wird festgesetzt, dass Jeder es thun muss. So bringt die Sprache die Sitte in unmittelbare Beziehung zu dem Gesetze.

Es ist ein nahe liegender Gedanke, dieses logische Verhältniss der drei Begriffe Gewohnheit, Brauch und Sitte in eine zeitliche Aufeinanderfolge umzuwandeln. Die individuelle Gewohnheit findet zunächst, so nimmt man an, Nachahmer; dann bemächtigen sich ihrer irgend welche Nützlichkeitszwecke die sie befriedigt: dadurch gewinnt sie einen verpflichtenden Charakter, der sich, je verbreiteter und dauernder die Gewohnheit wird, immer mehr befestigt*). So einleuchtend aber auch diese psychologische Reconstruction erscheinen mag, so ist doch ihr gegenüber daran festzuhalten, dass hier nicht das psychologisch Mögliche sondern das historisch Wirkliche entscheidet. Gewiss können wir in der Entwicklungsgeschichte der Sitte der psychologischen Interpretation nicht entbehren. Aber diese kann immer erst der historischen Reconstruction nachfolgen, nie ihr vorausgehen oder, was damit gleichbedeutend ist, sich an ihre Stelle setzen. Nun gibt es aber keine Volkssitte von irgend erheblicher Bedeutung und Ausdehnung, keine also die den Namen der Sitte wirklich verdient, bei der von der thatsächlichen Nachweisung einer solchen Entwicklung aus beschränkten Gewohnheiten die Rede sein könnte. Immer stossen wir nur auf ältere Formen der nämlichen Sitte, Formen die unter Umständen in Bezug auf Zweck und Bedeutung wie in den äusseren Erscheinungsformen beträchtlich abweichen können. Jene Ableitung aus der individuellen Gewohnheit bleibt eine Fiction, analog der Fiction eines ersten Besitzergreifers oder eines ersten Gesetzgebers und Sprachschöpfers, mittelst deren man die ursprüngliche Entstehung des Eigenthums, der Staatsgemeinschaft und der Sprache hat erklären wollen. Alle diese Fictionen entspringen aus dem an sich berechtigten Streben für die grossen geistigen Thatsachen der menschlichen Gesellschaft in dem individuellen Bewusstsein die letzten Erklärungsgründe aufzufinden;

*) Vgl. Jhering, Zweck im Recht, II, S. 242 ff. Dieser Entstehungsweise der Sitte, die er die secundäre nennt, stellt allerdings Jhering S. 244 eine originäre Entstehungsweise gegenüber, wobei sie „als solche zur Welt komme, das Moment des social Verpflichtenden von Anfang an in sich trage". Aber er bemerkt zugleich, die letztere Form biete in wissenschaftlicher Beziehung kein Interesse dar, und er zieht sie daher nicht weiter in Betracht. Dennoch führen, wie schon oben gezeigt worden ist, die sämmtlichen Beispiele „secundärer Sitte", die Jhering erörtert, auf originäre Sitten zurück. Vgl. das S. 98 ff. über die Leichenschmäuse, das Zutrinken und die Trinkgelder Bemerkte.

sie machen nur von dieser Maxime einen unrechtmässigen Gebrauch, indem sie die unleugbare Thatsache; dass das Individuum der Factor der Gesammtentwicklung sei, in die Voraussetzung umwandeln, dass er der Motor derselben sei. So nothwendig aber der Einzelne zu allem, was er in der Gemeinschaft mit Seinesgleichen zur Entwicklung bringt, die Anlagen in sich tragen muss, so gewiss ist es, dass die bedeutsamsten Schöpfungen der Gesammtheit, Sprache, Mythus, Sitte, Recht, zwar von dem Einzelnen beeinflusst, niemals aber von ihm geschaffen werden können. Bei der Sitte findet dies seinen speciellen Ausdruck in der Thatsache, dass überall, wo wir im Stande sind eine solche auf ihre ursprünglicheren Formen zurückzuverfolgen, religiöse Vorstellungen und primitive Rechtsanschauungen, beide oft innig mit einander verbunden, als die erreichbaren Anfänge dieser Entwicklung sich darstellen.

Man kann nun freilich einwenden, über diese erreichbaren Grenzen müsse unser Versuch einer Reconstruction der Entstehungsgeschichte der Sitte schon desshalb hinausgehen, weil wir hier bei einem Punkte stehen bleiben, der sich unmöglich als der wirkliche Anfang betrachten lasse. Mag eine Volkssitte ein noch so hohes Alter haben, irgend einmal muss sie entstanden, ihrer Geltung muss ihre Ausbreitung in der Volksgemeinschaft vorausgegangen sein. Wie sollte sich aber diese anders denken lassen denn als eine Uebertragung von Person zu Person, bei welcher die Nachahmung die nämliche Rolle im grossen spielte, die heute noch so manchmal im kleinen ihr zukommt. Doch mag auch alles dies zugegeben werden, der individuelle Einfluss wird darum hier nicht anders zu denken sein als etwa bei der Entstehung der Sprache. Die ursprüngliche Wortschöpfung kann, weil alle Sprache Mittheilung von Gedanken ist, nicht von einem einzelnen Erfinder, sondern nur von einer Gesammtheit geistig gleich beanlagter und unter den nämlichen äusseren Bedingungen stehender Wesen ausgegangen sein. Nicht anders verhält es sich mit der Sitte, die ja ebenfalls ein aus gemeinsamen Vorstellungen entspringendes gemeinsames Handeln ist. Der Eine mag dies, der Andere jenes zu ihr beigetragen haben, als Ganzes ist sie eine gemeinsame Schöpfung, die sich schon desshalb nicht in individuelle Elemente zerlegen lässt, weil die vollkommen gleichzeitige Wirksamkeit jener individuellen Factoren es dem Einzelnen unmöglich macht, zu trennen was aus ihm selber kommt von dem was er Andern verdankt. Gewiss hat der Einfluss hervorragender Geister auch in der Geschichte der Sitte niemals ganz gefehlt. Aber insoweit wir ihn überhaupt nachweisen können, verschwindet er um so mehr in einer Summe unabsehbarer Theilkräfte, in je entferntere Vergangenheit wir die Geschichte der Sitte zurückverfolgen. Wer möchte leugnen, dass ein Moses, Confucius, Buddha auf die Entwicklung nicht bloss der Religion und der Sittlichkeit, sondern auch des äusseren Gewandes der letzteren, der Sitte, weit über die Grenzen ihrer Zeit hinaus eingewirkt haben?

Aber das Auftreten solcher Menschen von weittragender Wirkung ist überall an das Vorhandensein einer entwickelteren Cultur geknüpft, und das Verhalten der auf primitiveren Stufen verbliebenen Völker spricht nicht dafür, dass hier auch nur innerhalb eines engeren Kreises individuelle Einflüsse von ähnlicher Bedeutung sich geltend machen. Wie bei dem Wilden die Hordenphysiognomie die Entwicklung der individuellen Charakterzüge hemmt, so ist auch der Einfluss des individuellen Willens auf die Gesammtheit ein beschränkterer. Denn die Grundbedingung des persönlichen Einflusses bleibt ein gewisser Grad socialer Freiheit, welcher die Entfaltung individueller Anschauungen gestattet. Die Freiheit aber ist ganz und gar eine Errungenschaft der Cultur. Die historische Wirklichkeit bietet daher ein Bild, welches auch hier zu den Fictionen der Theorie im diametralen Gegensatze steht. Nur langsam gewinnt im Laufe der Zeiten gegenüber der anfangs alleinherrschenden Sitte das Gebiet der individuellen Gewohnheiten einen freieren Spielraum, und entsprechend erweitert sich der Einfluss des Einzelnen auf die Sitte. Aber immer noch bleibt dieser ein stärkeres Beharrungsvermögen als dem Rechte und der Sittlichkeit. Die Religionsstifter und moralischen Gesetzgeber der Menschheit haben darum nicht neue Sitten gegründet, sondern theils direct theils indirect, durch ihren Einfluss auf die sittlichen Anschauungen, auf vorhandene Sitten eingewirkt.

Vermögen wir demnach nirgends das Entstehen einer Sitte aus individuellen Gewohnheiten nachzuweisen, so ist dagegen das Vorkommen des umgekehrten Ganges der Entwicklung eine nicht abzuleugnende Thatsache. Unsere ganze heutige Cultur ist erfüllt von Bräuchen, welche unverständlich gewordene oder ihrer ursprünglichen Bedeutung entfremdete und anderen Zwecken dienstbar gemachte ehemalige Sitten sind. In täglichen Lebensgewohnheiten, in den Spielen der Jugend, im Volksaberglauben dauern solche Sitten der Vorzeit fort, und ehe sie ganz verschwinden, ziehen sie sich auf engere und immer engere Kreise zurück, so dass sie mindestens der Grenze nahe kommen, wo der Brauch zur blossen Gewohnheit wird. So ist die regelmässige und jedenfalls die häufigste Entstehung des Brauchs die aus der absterbenden Sitte.

Daneben bleibt nun freilich bei dem Brauch die umgekehrte Entstehung, die aufsteigende aus der Gewohnheit immerhin möglich. Aber sie pflegt von der normalen Ursprungsweise schon dadurch abzuweichen, dass die so sich bildenden Lebensformen in der Regel von schnell vorübergehender Art sind. Der Sprachgebrauch unterscheidet sie daher als Moden von den durch ein grösseres Beharrungsvermögen sich auszeichnenden Sitten und Gebräuchen. Dass man begegnende Bekannte grüsst indem man den Hut abnimmt, ist eine Sitte; dass die Knaben zu ihrer ersten Communion im Hut zur Kirche gehen, ist ein da und dort vorkommender Brauch; ob aber der Hut den man trägt ein Cylinder oder

ein breitkrämpiger Filz ist, das ist Sache der Mode. Auch die Mode lehnt an Sitten und Gebräuche sich an: so ist es eine Sitte, dass wir überhaupt unser Haupt bedecken; aber in dem besondern Gebiet, das sie sich aus dem weiten Bereich der Sitte auserkoren hat, lässt sie der individuellen Willkür den weitesten Spielraum. Eine vornehme Dame oder ein Schneider kann eine Mode erfinden; an Brauch und Sitte prallt der Versuch des Einzelnen sie umzugestalten machtlos ab. Darum haftet auch die Mode fast ganz an den äusserlichsten, leicht abzuändernden Lebensformen: an der Kleidung, an der Art den Tisch zu decken oder gewisse Speisen mit der Gabel zu behandeln und dergleichen. Auch dies charakterisirt übrigens die Entstehung der Mode aus der Gewohnheit des Einzelnen, dass es sich hier nicht, wie bei den sonstigen Metamorphosen von Sitten und Gebräuchen, um einen Vorgang handelt, der sich langsam und darum ohne sichtlich nachweisbare Willenseinflüsse vollzieht, sondern um absichtliche Schöpfungen, die plötzlich ins Leben treten. Darum sind Sitte und Brauch im höchsten Grade conservativ, während die Mode, diese Halbschwester des Brauchs, gerade wegen ihrer Veränderlichkeit sprichwörtlich ist.

Auch die Gewohnheit kann in einer doppelten Form auftreten: in ihrer regelmässigen Erscheinungsweise ist sie diejenige individuelle Art der Lebensführung, die innerhalb der durch Sitte und Brauch gezogenen Grenzen übrig bleibt. Daneben kann sie aber, wenn auch nur ausnahmsweise, als letzter auf wenige Individuen beschränkter Rest eines ehemaligen Brauches vorkommen. Für die Sitte kennen wir nur eine Entwicklung: die aus vorangegangenen Sitten von verwandtem Inhalt. Brauch, Mode, Gewohnheit bilden daher ein buntes Gemenge neuer Formen und überlebter Reste der Vergangenheit. Umwandlung und Neubildung gehen hier oft ohne deutliche Grenzen in einander über; eine völlig neu geschaffene Sitte aber gibt es nicht. So ist unter allen diesen Lebensformen die Sitte die beharrlichste. Und doch ist auch sie eine ewig wechselnde; denn fortwährend passen in ihr die vorhandenen Formen neuen Lebenszwecken sich an, ein Vorgang welcher langsam und stetig die Formen selber verändert.

Mit der Beharrlichkeit der Sitte steht die Unveränderlichkeit der Lebensgebiete, auf die sie sich bezieht, im engsten Zusammenhange. Es sind die constanten Lebensbedürfnisse und Lebensgewohnheiten, deren Regulirung den Normen der Sitte unterstellt ist. Die Nahrung, die Kleidung, die Wohnung, das Zusammenleben und der Verkehr der Menschen in Familie und Gesellschaft — dies sind die allen Zeiten und Völkern schliesslich gemeinsamen Objecte der Sitte. Diese Objecte selbst wechseln theils nach den Lebensbedingungen theils nach den Lebensanschauungen, und indem die letzteren in den Formen der Sitte sich spiegeln, wird dieselbe ebenso zu einem Bild des gesammten ethischen Bewusstseins eines Volkes,

wie in den Gewohnheiten eines Menschen sein individueller Charakter zum Ausdruck kommt. Gewohnheiten können fortwährend neu sich bilden, weil ihre Träger, die Individuen, immer neu entstehen. Die Sitte aber als Volksgewohnheit ist dauernd wie das Volk selber. Sie ändert sich so allmählich, dass dieser Wandel niemals beobachtet werden kann während er sich vollzieht, sondern immer erst von jenem zurückschauenden Standpunkt der Geschichte aus, welcher weit von einander abliegende Momente der Entwicklung zu vergleichen vermag. Dazu kommt dass die äusseren Formen des Handelns stets ein noch grösseres Beharrungsvermögen besitzen als die inneren Anschauungen, aus denen sie ursprünglich hervorgeflossen sind. Daher hier so oft neben der Anpassung an neue Lebenszwecke die Erhaltung überlebter und völlig zwecklos gewordener Handlungen, aus denen dann freilich um so vernehmlicher die Stimme der Vergangenheit redet.

f. Die Systematik der Sitte.

Von jenen dauernden Lebenszwecken, welchen in ihren verschiedenen Entwicklungsperioden unter wechselnden Bedingungen die Sitte dient, wird auch der Versuch einer Systematik der Sitte auszugehen haben. Zunächst können wir daher in diesem Sinne individuelle und sociale Lebensformen von einander scheiden. Die ersteren begreifen solche Sitten unter sich, in denen lediglich individuelle Lebenszwecke zur Erfüllung gelangen. Mag der Mensch in der Befriedigung seines Nahrungsbedürfnisses, in dem Schutz, den er durch die Kleidung und Wohnung gegen das Klima, gegen die Unbill des Wetters und gegen gefährdende Feinde zu gewinnen sucht, mag er in der Ausübung und in dem Genuss seiner Arbeit noch so sehr auf Seinesgleichen, auf die Hülfe, die ihm das Zusammenleben mit Andern gewährt, angewiesen sein: es bleibt doch der Trieb der Selbsterhaltung der letzte und constanteste, wenn auch nicht der einzige oder selbst immer der am meisten hervortretende Motor der hierher gehörigen Sitten. An der Grenze zwischen individuellen und socialen Lebensformen liegen die Verkehrsformen, die hinsichtlich der Gegenstände auf die sie sich beziehen bereits alle Merkmale mit den eigentlich socialen Sitten theilen, bei denen aber doch der dominirende Zweck ein individueller bleibt. Als sociale Lebensformen bezeichnen wir sodann ausschliesslich diejenigen, bei denen Zwecke der Gattung oder mindestens solche Bedürfnisse in Frage stehen, bei denen die Verbindung einer Mehrheit von Individuen nicht bloss Mittel zur Erreichung individueller Zwecke ist, sondern selbst an dem Zwecke theilnimmt. Hierher gehören die Familie, der Staat und die Gliederung der Gesellschaft in bestimmte, durch mehr oder weniger bleibende Interessen verbundene Classen und Vereine. Die socialen Lebensformen bilden zugleich den Uebergang vom

Lebensgebiet der Sitte zu dem des Rechtes, das nicht bloss in seiner Entstehung mit der Sitte zusammenfällt, sondern fortwährend an die in jener vorgebildeten Gesellschaftsformen, namentlich an die des Staates gebunden bleibt. Ein letztes und umfassendstes Gebiet endlich bilden die humanen Lebensformen, unter welchem Ausdruck wir diejenigen Sitten verstehen wollen, die auf das allgemeinste Verhalten des Menschen zu seinem Nebenmenschen sich beziehen, das, von den besonderen socialen Verbindungen unabhängig, aus der letzten Uebereinstimmung der geistigen Eigenschaften hervorgeht.

Auf diese Weise ergeben sich vier Gebiete der Sitte, die folgendermassen gegen einander abgegrenzt werden können:

1. Bei den individuellen Lebensformen ist der Einzelne gleichzeitig Subject und Object der Verpflichtungen, welche die Sitte auferlegt. Nahrung und Wohnung sucht der Mensch zunächst um sich selbst zu erhalten, auch wenn er diese Lebensbedürfnisse in Gemeinschaft mit Andern befriedigt; mit Kleidung und Schmuck will er sich selbst schützen und zieren, mag ihn auch noch so sehr die Rücksicht auf Andere hierbei bestimmen, u. s. w.

2. Bei den Verkehrsformen ist der Einzelne das verpflichtete Subject, die Gesellschaft als Ganzes oder in einzelnen ihrer Glieder das Object der Verpflichtung. Im Arbeitsverkehr vollbringt der Einzelne eine Leistung für Andere, und der Lohn, den er empfängt, ist hinwiederum eine Pflicht, die jene gegen ihn selbst erfüllen. Der Gruss, mit dem wir einem Bekannten begegnen, ist eine individuelle Handlung; aber wir vollbringen dieselbe nicht für uns, sondern für denjenigen, dem wir damit unsere Achtung bezeigen wollen.

3. Bei den Gesellschaftsformen ist ein bestimmter socialer Verband von Individuen das verpflichtete Subject; das Object der Pflicht ist ebenfalls die Gesellschaft, und zwar entweder die nämliche Gemeinschaft, welche die Pflicht zu leisten hat, oder ein weiterer Kreis, dem jene als untergeordnetes Glied angehört. Der Einzelne aber ist hierbei immer nur indirect Subject und Object der durch die Sitte vorgeschriebenen Normen, insofern nämlich als er selbst ein Glied des socialen Verbandes ist, auf den sich die Sitte bezieht. So bleiben die letzten Einheiten, die activ wie passiv an der Sitte betheiligt sind, freilich immer die Einzelnen. Aber da die Leistungen und Wirkungen der Sitte stets über den eng begrenzten Kreis ihrer individuellen Interessen hinausreichen, so kann doch in dieser Rückwirkung höchstens ein Theilzweck, niemals der volle Zweck der Sitte gesehen werden.

4. Bei den humanen Lebensformen sind Individuen oder Verbände die Subjecte der Verpflichtung; Object derselben ist die Menschheit, als deren Repräsentant jeder einzelne Mensch, ebenso aber auch jede sociale Gemeinschaft gelten kann. Handlungen der Wohlthätig-

keit z. B. üben wir als Einzelne, in der Gemeinde, im Staate oder in eigens zu diesem Zweck gestifteten humanen Vereinen; und wir können sie gegen Individuen, Familien, Gemeinden u. s. w. ausüben, gleichgültig ob dieselben mit uns zur nämlichen Staats- und Volksgemeinschaft gehören oder nicht.

Jene selbstverständliche Thatsache, dass bei allen Formen der Sitte die Individuen die letzten Träger derselben bleiben, bringt es mit sich, dass keine der oben unterschiedenen Classen von Lebensformen gegen die andern scharf abgegrenzt ist. Schon der Naturmensch baut seine Hütte nicht bloss um sich selbst, sondern um die Seinen zu schützen. Die Mahlzeit wird ihm nicht selten zu einer gemeinsamen Feier, die dem Cultus der Götter oder der festlichen Begehung gemeinsamer Lebensereignisse dient. Der Schmuck der Kleidung erhält seinen Hauptwerth durch das Ansehen, das er in den Augen Anderer seinem Träger verleiht. Anderseits gewinnt das Leben in Familie und Staat seine sichersten Stützen durch die Befriedigung, die es den Trieben und Bedürfnissen des Einzelnen bietet. Dass überhaupt der Zweck der Gesellschaftsformen nicht in diesen Rückwirkungen auf den Einzelnen sich erschöpft, ist eine Wahrheit, die dem Völkerbewusstsein in der Form klarer Erkenntniss kaum zugänglich ist, die sich aber um so entschiedener in ihm in der Form des Gefühls entwickelt. Denn dies kann nicht zweifelhaft sein, dass die Leistungen, deren schon in frühen Culturzuständen der Einzelne für die Seinen und für die Gesammtheit der er angehört fähig ist, den Gesichtskreis individueller Interessen weit überschreiten, um so mehr als von jener Voraussicht, welche aus der Leistung für Andere die beste Förderung des eigenen Daseins schliesslich hervorgehen sieht, erst auf einer Stufe der Reflexion die Rede sein kann, von welcher das primitive Bewusstsein jedenfalls nichts weiss. So bewährt es sich gerade in diesen Wechselbeziehungen individueller und socialer Lebensformen, dass das Sittliche weit früher sich in der Form der sittlichen Thatsachen entwickelt, als es in die Sphäre sittlicher Anschauungen erhoben wird. Die sittlichen Thatsachen aber sind, wie die folgende Betrachtung lehren wird, überall dem Gesetz unterstellt, dass jene individuellen Lebensformen, in denen sich rein persönliche Zwecke bethätigen, immer schon die Keime der socialen Sitte in sich enthalten, indem sie von frühe an in solchen Formen zur Erscheinung gelangen, welche an und für sich einen socialen Charakter besitzen. Indem so der individuelle Zweck in gemeinsamer Leistung erreicht wird, verbinden sich mit ihm ohne weiteres, und ohne dass es den Mitgliedern der Gemeinschaft selbst zum Bewusstsein gelangt, Zwecke, deren Object nicht mehr der Einzelne sondern die Gemeinschaft ist. Die Kreise aber, welche dergestalt die einmal über das Individuum hinausgreifende Sitte zieht, werden weiter und weiter. Von Familie und Stammesgenossenschaft greifen sie zuerst auf ein grösseres Volksganze, dann auf den Verkehr der Völker

über, um schliesslich erst da ein Ende zu finden, wo der Kreis der Beziehungen überhaupt die Grenze erreicht, über welche sich menschliche Sitte erstrecken kann: nämlich bei jenem idealen Verband der Menschheit als solcher, den, obgleich er immer ein idealer bleibt, dennoch die humane Sitte fortwährend in einen realen überzuführen bestrebt ist.

2. Die individuellen Lebensformen.

a. Die Nahrung.

Der Trieb nach Nahrung und das Bedürfniss nach einem schützenden Obdach sind Merkmale, deren erstes der Mensch mit allen, und deren zweites er wenigstens mit vielen Thieren gemein hat. Dennoch sind die Lebensformen, in denen sich diese Triebe bethätigen, besonders chararakteristische Eigenschaften der menschlichen Gattung. Indem die ursprünglichen Zwecke der Lebensgewohnheiten augenscheinlich bei Thier und Mensch von völlig übereinstimmendem Inhalte sind, tritt die für die Abzweigung der Sitte vom Trieb so bezeichnende Vervielfältigung der Zwecke und Motive in diesem Falle um so anschaulicher uns entgegen. Es gibt kein Thier, bei dem die Aufsuchung der Nahrung und die Herstellung schützender Vorrichtungen für die Erwachsenen oder für die heranwachsende Brut über die Grenze des durch das Nahrungs- und Schutzbedürfniss Gebotenen hinausginge. Und anderseits gibt es keinen noch so zurückgebliebenen Menschenstamm, bei dem sich nicht mit den zur Erreichung jener Ziele dienenden Lebensformen andere Zwecke, zum Theil von weit abweichendem Inhalte verbunden hätten. Mögen auch, da selbst die höchste Cultur die Uebereinstimmung in den letzten Lebensbedingungen nicht beseitigen kann, das Nahrungs- und Schutzbedürfniss bei der gewöhnlichen Bethätigung der Triebe immer die entscheidendsten Motive bleiben, so entwickeln sich doch anderseits nicht minder zahlreiche Lebensgewohnheiten, bei denen die secundär entstandenen Zwecke die Herrschaft an sich reissen. Auf diese Weise werden gerade die an das Nahrungs- und Schutzbedürfniss sich anlehnenden Formen der Sitte zu den werthvollsten Zeugnissen für die Entwicklung der vollkommeneren Gestaltungen derselben. Denn sie bilden fast den einzigen Fall, wo wir im Stande sind die ursprünglichen mit den später hinzugetretenen Motiven zu vergleichen. Dabei ist aber freilich zu bemerken, dass uns selbst hier fast niemals mehr die Gelegenheit geboten ist, die ausschliessliche Herrschaft der primitiven Motive wirklich zu beobachten. Das ist eben eine nothwendige Folge des specifisch menschlichen Entwicklungsgesetzes, nach welchem alle ursprünglichen Triebe in die Dienste der Sitte getreten sind und damit zugleich theilnehmen an jener Entwicklungsfähigkeit menschlicher Vorstellungen, welche in dem Bedeutungswandel der Wörter und in den Uebertragungen des Mythus Er-

scheinungen darbietet, die den Metamorphosen der Sitte am nächsten verwandt sind.

Auch hier beruht die Umwandlung zum geringsten Theil auf zufälligen äusseren Einflüssen. Vielmehr war es der mächtigste Regulator des Triebes, die Noth, welche diesen zuerst der Sitte dienstbar gemacht hat. Das Gebiss des Menschen macht für ihn nur leicht zu zerkleinernde Pflanzennahrung, wie etwa die Banane, der Brodfruchtbaum und einige andere Pflanzen der Tropen sowie das Mark thierischer Knochen sie darbieten, im rohen Zustande geniessbar. Durch seine Verbreitung über die Erde wurde er aber genöthigt, das Fleisch der Thiere und zahlreiche Erzeugnisse des Pflanzenwachsthums, die erst unter dem Einflusse künstlicher Zubereitung, im zermahlenen oder sonstwie künstlich zerkleinerten, im gekochten oder gebratenen Zustande für ihn geniessbar werden, als Nahrung zu wählen. Hier hat vor allem die Schwierigkeit, sich das wichtigste unter diesen Hülfsmitteln der Nahrungsbereitung, das Feuer, zu verschaffen, ihn auf gemeinsame Arbeit angewiesen. Gerade die älteste Weise der Feuerbereitung, durch Reiben zweier Hölzer an einander oder durch Drehung eines in eine Scheibe gesteckten Stabes, setzt nun namentlich in einem feuchteren Klima eine physische Kraftanstrengung voraus, bei der theils Mehrere sich ablösen theils Mehrere zusammenwirken müssen, wie dies noch heute in den als Spiel oder Aberglaube vorkommenden Volksbräuchen geschieht, in denen die Entzündung des Nothfeuers sich erhalten hat*). Die Mühseligkeit dieser ursprünglichen Weise der Feuererzeugung machte zugleich die Massregel der Aufbewahrung und Behütung des Feuers zu einer der frühesten und wichtigsten Schutzmassregeln, die nun ihrerseits wieder nicht bloss Gemeinsamkeit sondern selbst eine gewisse Theilung der Arbeit gebieterisch verlangte. Indem sich ferner des wohlthätigen und doch auch wieder verderblichen und zerstörenden Elementes frühe schon das mythologische Denken bemächtigte, sah man in der Erzeugung und Bewahrung des Feuers nicht bloss äussere Hülfsmittel, die der unmittelbaren Noth des Lebens dienten, sondern religiöse Pflichten, durch die der Mensch mit der unmittelbaren Verkörperung göttlicher Mächte in Berührung trete. So vereinigte das Feuer die Eigenschaften einer Gottheit und eines unentbehrlichen Lebensbedürfnisses, die Entzündung desselben war gleichzeitig unentbehrliche Arbeit und religiöse Ceremonie, und der Feuerherd, der der Bereitung der Nahrung diente, wurde zur Stätte, wo man den Göttern opferte und zu ihnen betete.

Der Zwang gemeinsamer Zubereitung führte von selbst zum gemein-

*) Vgl. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit, Bd. II, S. 145 ff. Das Wort Nothfeuer ist wahrscheinlich Volksetymologie zu dem althochdeutschen „Niedfyr“, zusammenhängend mit dem Verbum niewan, reibend bohren, welches aber allerdings aus der nämlichen Wurzel stammt wie das Wort Noth. Vgl. hierzu Grimm's Wörterbuch, Bd. VII, S. 959, 905, 936.

samen Genuss der Nahrung, und eine unausbleibliche Folge des letzteren war die Einführung fester Mahlzeiten zu bestimmten Tageszeiten. Darum bezeichneten die Römer das Mahl als coena, wörtlich als die gemeinsame, κοινή, communis. Unsere deutsche Mahlzeit betont, im Gegensatze zu der hier vorausgesetzten räumlichen Gemeinschaft, die zeitliche Regelmässigkeit. Da das Wort Mahl von dem altd. Mal, Zeitpunkt, herstammt, welches in dieser Bedeutung noch in den Temporaladverbien einmal, zweimal u. s. w. fortbesteht, so enthält die Mahlzeit eigentlich eine Verdoppelung des Zeitbegriffs. Ein Geschlecht, das bei dem Wort Mahl nur noch an das Essen dachte, fühlte das Bedürfniss noch einmal, das schon die ursprüngliche Wortbildung beherrscht hatte, und so wurde dem Mahl der Hinweis auf die Zeit abermals beigefügt. Gewiss ein sprechendes Zeugniss dafür, dass dieses Merkmal stets als ein vorzugsweise bedeutsames empfunden wurde. Das gemeinsame Mahl ist so der subjective Ausgangspunkt regelmässiger Zeiteintheilung geworden, ähnlich wie die regelmässige Bewegung der Himmelskörper als deren objectives Hülfsmittel sich darbot. Vollzieht sich auch der Wechsel der menschlichen Lebensverrichtungen nicht ganz so regelmässig wie der Umlauf der Sterne, so ist er doch regelmässig genug, dass, wenn sich Mehrere gleichzeitig gesättigt haben, sie auch annähernd wieder zu gleicher Zeit hungrig werden. Die regelmässige Wiederkehr der für die Zubereitung der Nahrung erforderlichen Beschäftigungen gewöhnte so an jenen regelmässigen Wechsel von Ruhe und Arbeit, der eine der Grundbedingungen socialer Cultur ist.

Nicht geringer als diese äusseren sind aber die inneren Wirkungen, welche die Gewöhnung an den gemeinsamen Genuss der Nahrung mit sich führt. Zwar jene Rücksicht auf Andere, die wir aus der Vereinigung um einen Herd und um eine Schüssel vielleicht herleiten möchten, sie ist in einem barbarischen Zustande sicherlich weniger zwingend, als es nach unserer jetzigen Erfahrung scheinen könnte. Hier, wie in so vielen anderen Dingen, ist die Scheu vor den Göttern der Rücksicht auf den Nebenmenschen vorausgegangen. Der Herd, als die Stätte der häuslichen Götterverehrung, gab auch dem häuslichen Mahl eine religiöse Weihe. Die Götter zur Theilnahme an dem Genusse einzuladen, die ersten und besten Stücke ihnen darzubieten, um ihrer Huld versichert zu sein, dies ist angesichts jener Vorstellungen, die an die bald wohlthätige bald furchtbare Macht des Herdfeuers geknüpft werden, ein so naheliegendes Motiv, dass wir uns nicht wundern können, wenn wir demselben allerorten und vielfach unter Bedingungen begegnen, die eine unabhängige Entstehung wahrscheinlich machen. Liegt in dieser Verbindung religiöser Cultelemente mit der alltäglichen Mahlzeit der muthmassliche Ursprung aller jener Opferhandlungen, die sich in der Darbringung der vom Menschen selbst genossenen Nahrung bethätigen, so ist es aber auch begreiflich, dass sich bald das Bedürfniss nach einer gewissen Sonderung der Zwecke herausstellen

musste. Während bei dem gewöhnlichen Mahl der eigene Genuss die Hauptsache blieb, neben dem übrigens ein Gedenken an die Götter, etwa wie bei den Griechen in der Form einer zu Anfang dargebrachten Libation, nicht fehlen durfte, wurden ausserdem jenen unsichtbaren Mächten besondere Mahle bereitet, bei denen nun umgekehrt der Mensch sich als Gast betrachtete.

So haben sich schon in den allerersten Anfängen der Cultur aus dem gemeinsamen Genuss der Nahrung zwei Gestaltungen des Mahles entwickelt: das Alltagsmahl, das in der Nothdurft des Lebens seine Quelle hat, und das Opfermahl, das dem Cultus der Götter dient. Beide hängen dadurch bleibend mit einander zusammen, dass was im einen Falle als der Hauptzweck erscheint im andern als Nebenzweck wirksam ist. Mitten in unsere heutige Cultur reicht noch diese uralte Interferenz der Zwecke. Von dem das Alltagsmahl begleitenden Opfer ist das Tischgebet als letztes Rudiment übrig geblieben. Das Opfermahl aber hat namentlich in Folge der Verweltlichung seiner Zwecke die verschiedensten Gestaltungen angenommen. Bald dient es als Festmahl der freudigen Erinnerung an wichtige Familienereignisse oder an Begebenheiten des öffentlichen Lebens, bald ist es in der der modernen Cultur specifisch eigenthümlichen Gestalt des Zweckessens dazu bestimmt der Verfolgung bestimmter communaler, politischer oder Standesinteressen eine materielle Unterlage zu bieten. Sobald diese Interessen ein einmüthiges Zusammenwirken verlangen, sucht man sich — darauf weist das Attribut des Zwecks in diesem Fall hin — zu dem gemeinsamen Zweck zunächst durch gemeinsame Festfreude anzueifern. Am meisten verblasst ist endlich die ursprüngliche Bedeutung des Festmahls in jenen Ausschmückungen, welche das alltägliche Mahl erfährt um der Pflege geselliger Freundschaft zu dienen, in dem Gastmahl. Auch diese Form fällt im weiteren Sinne unter den Begriff des Zweckessens, da das Wesen des letzteren eben in der Umkehrung von Zweck und Motiv besteht. Beim gewöhnlichen Mahle kommen wir zusammen, um zu essen; beim Zweckessen essen wir, um zusammenzukommen.

Man wird nicht verkennen, dass bei diesen mannigfachen Transformationen, welche die unentbehrlichste aller Lebensverrichtungen erfahren, allmählich ein weiteres psychologisches Motiv wirksam geworden ist, das jenen Einfluss des an die Zubereitung der Nahrung gebundenen Cultus, die ursprüngliche Quelle dieser Vergeistigungen des sinnlichen Zwecks, schliesslich ganz in den Hintergrund drängte. Dieses Motiv besteht in dem Trieb nach sinnlichen Lustempfindungen, welche den aus den verschiedensten Lebensanlässen entstandenen geistigen Lustgefühlen sich beigesellen und sie verstärken, indem sie gleichzeitig dem Bedürfnisse solche Gefühle in geselliger Gemeinschaft zu bethätigen entgegenkommen. Aber damit dieser Factor überhaupt wirksam werde, musste die Sitte der gemeinsamen Mahlzeit nicht nur entstanden, sondern es mussten auch bei ihr

neben der Befriedigung des Nahrungstriebes bereits andere Beweggründe wirksam geworden sein. Darum sind dem Thiere, so intensiv bei ihm das Lustgefühl des Genusses sein mag, jene secundären Motive völlig fremd geblieben.

Die ethische Bedeutung dieser Entwicklungen, durch welche das primitivste thierische Lebensbedürfniss zu einem der mächtigsten Hülfsmittel der humanen Cultur wurde, kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Schon der äusserliche Gesichtspunkt, dass die Befriedigung des individuellen Triebes durch die Form in der sie stattfindet zugleich dem Einzelnen gesellige Pflichten auferlegt, die den egoistischen Trieb in bestimmte Schranken verweisen, ist hier von grosser Wichtigkeit. Dazu kommt als ein inneres Moment der durch die Eintheilung der Zeit vermittelte regelmässige Wechsel von Arbeit und Genuss, ein Einfluss der die Arbeit ebenso wie den Genuss veredelt, während er gleichzeitig den Charakter erzieht. Denn unter allen Hülfsmitteln welche die Stetigkeit der Lebensführung fördern, indem sie den Widerstand gegen wechselnde Neigungen stärken, ist die Gewöhnung an regelmässigen Wechsel das wirksamste. So wird die Gewohnheit die Erzieherin zur Pflicht. Die Sitte, indem sie hier wie überall das regelmässige Thun in ihren Schutz nimmt, verstärkt das Pflichtgefühl; und dadurch dass sie die Abweichung von der eingehaltenen Regel brandmarkt, fügt sie zu dem Antrieb, den das natürliche Bedürfniss schon ausübt, den moralischen Zwang. Die nämliche Sitte aber, die jenen Zwang geboren, ist zugleich die Quelle der höchsten und edelsten Formen menschlichen Genusses. Wie aus dem Alltagsmahl die Regelmässigkeit der Arbeit entsprungen, so hat sich das Festmahl zur Festfeier erweitert. Sie aber ist es, die den Zwang der socialen Sitte reichlich aufwiegt durch die unendliche Verstärkung, die sie dem individuellen Lustgefühl verleiht, indem sie es in gemeinsam erlebte Freude umwandelt. Diese Verstärkung ist ihrerseits wieder von grosser ethischer Bedeutung. Denn sie lehrt nicht nur am eindringlichsten, wie hoch für den Einzelnen der Werth der Gesellschaft zu schätzen sei; sondern sie lässt zum ersten Mal über die Erreichung anderer als egoistischer Zwecke Freude empfinden, und es erweist sich, dass diese Freude eine dauerndere ist als die Lust an der Befriedigung selbstischer Genüsse.

Angesichts dieser heilsamen Wirkungen jener primitiven Culturelemente erscheinen selbst die Nachtheile, die auch hier der Missbrauch der Sitte mit sich führt, in einem milderen Lichte. Solche Unsitten sind zumeist Ueberlebnisse der Sitte, die, weil sie in eine Zeit herabreichen, die das Bewusstsein ihrer ursprünglichen Bedeutung verloren hat, fremdartigen und zuweilen selbst sittlich verwerflichen Zwecken dienstbar geworden sind. Gerade bei den Formen des Mahles ist ein sittlicher Rückgang dieser Art schon dadurch nahe gelegt, dass hier neben allen den idealen Zwecken, welche die Sitte mit dem Genuss der Nahrung zu verbinden

gewusst hat, der ursprüngliche sinnliche Zweck fortdauert. Sobald daher dieser in solchen Fällen wo er nur Nebenzweck sein sollte zum Hauptzweck gemacht wird, ist der erste Schritt auf der Bahn der Entsittlichung gethan. Das Festmahl, das Opfermahl, der Leichenschmaus, sobald bei ihnen die festliche Feier, der religiöse Cultus, das Gedächtniss an den Verstorbenen zu blossen Vorwänden geworden sind, hinter denen sich als wirkliches Motiv die Lust an den Freuden der Tafel verbirgt, — sie sinken damit nicht etwa bloss auf die Stufe der alltäglichen Mahlzeit, sondern sie gewinnen gerade durch den Contrast des vorgeblichen und des wirklichen Zwecks ihr abstossendes Gepräge. Indem hier ein edler Zweck als Aushängeschild für die Befriedigung niederer Genüsse dient, wird die Handlung des Einzelnen zur Lüge, oder wo es gar so weit gekommen ist, dass Niemand mehr an den ursprünglichen Zweck denkt, da liegt das Anstössige einer solchen Unsitte eben darin, dass eine ganze Gesellschaft von Motiven beseelt wird, die als völlig unangemessen der Gelegenheit erscheinen, bei der sie sich äussern. Als die unschuldigste unter diesen Verirrungen der Sitte gilt uns aus naheliegenden Gründen jene nicht seltene Form des Zweckessens, bei der das Essen, statt anderen Zwecken zu dienen, zum Selbstzweck geworden ist. Da es sich hier zumeist um Zwecke handelt, die keiner allzu hohen Sphäre menschlicher Interessen angehören, da also der wirkliche und der vorgebliche Zweck manchmal von kaum erheblichem Werthunterschiede sind, so lassen wir meist ohne sonderliches Bedenken jene Interpretation des Wortes Zweckessen gelten, welche es eben davon herleitet, dass bei ihm das Essen der Zweck sei. Bleibt die Unsitte immer verwerflich, so edel auch die Sitte sein mag aus der sie hervorgegangen, so dient ihr aber ein solcher Ursprung immerhin in gewissem Grade zur Entschuldigung, namentlich wenn wir erwägen, wie unmerklich unter Umständen die Grenzlinie sein kann, wo der einst gute Zweck hinter einem nichtigen Nebenzweck zurücktreten kann, um endlich ganz zu verschwinden. Die Entwicklung der Sitte ist hier wie überall eine auf- und absteigende. Das Gesetz des Fortschritts, das alle Entwicklungen der Sitte beherrscht, macht die Möglichkeit des Rückschritts in einzelnen Fällen unvermeidlich. Jedenfalls wird man daher selbst der ethischen Bedeutung der Unsitte nicht völlig gerecht, wenn man bei ihrer Beurtheilung ihr geschichtliches Werden ganz ausser Acht lässt*).

b. Die Wohnung.

Nächst der Nahrung ist die Wohnung, das gegen die Unbill des Wetters, gegen verfolgende Thiere und menschliche Feinde schützende Obdach, das früheste Lebensbedürfniss des Menschen. In einem tropischen

*) Vgl. hierzu die Bemerkungen über Leichenschmäuse, S. 98.

Klima, wo er der schützenden Kleidung entbehren kann, vermag er gleichwohl den Schutz des Hauses nicht völlig zu missen. Auch dieses Bedürfniss theilt er noch mit zahlreichen Thieren, die mindestens für die Zeit der Jungenpflege theils ein in der Natur sich darbietendes Obdach aufsuchen, theils sich selbst an passendem Ort ein Nest oder eine Wohnung bauen. Auch der Mensch hat ursprünglich die Schutzmittel benützt, welche die Natur ihm bot. Die Zeitgenossen des Höhlenbären in Europa bedienten sich natürlicher Felshöhlen, die sie nach Bedürfniss erweitert, und deren Zugang sie unkenntlich gemacht hatten. Obgleich diese primitive Form der Wohnstätte schwerlich einen andern Zweck hatte als den des Schutzes, so zeigen doch rohe Zeichnungen auf Knochen und Rennthierhorn, dass der Sinn für Schmuck schon in dieser frühen Zeit dem Menschen nicht ganz gefehlt hat, und die Spuren einer Feuerstätte im Innern der Höhle zeigen an, dass ihm die künstliche Zubereitung der Nahrung Bedürfniss war. Auch ein gemeinsames Obdach und eine gemeinsame Begräbnissstätte, mindestens für die Glieder einer Familie, ist diese primitive, von der Natur selbst dem Menschen angewiesene Wohnung gewesen, wie die neben den Knochen der geschlachteten Thiere vorgefundenen menschlichen Ueberreste verrathen.

Hatte die Nahrungsbereitung erst an gemeinsame Thätigkeit und an die Bearbeitung des Holzes gewöhnt, so wurde es nun leicht sich unabhängig zu machen von den zufällig vorgefundenen Schutzorten. In Nachahmung des Obdachs, das eine Gruppe von Waldbäumen mit ihren Laubkronen gewährt, baut noch jetzt der Indianer seine Hütte, indem er Zweige oder Stangen in die Erde steckt, die er oben zusammenbiegt, um sie mit Matten oder einer andern schützenden Hülle zu bedecken*). Diese primitive Form der Wohnung konnte leicht einerseits in das wandernde Zelt anderseits in das stabile Wohnhaus übergehen, bei dem man nun Bedacht darauf nahm, durch Ausfüllen der offenen Zwischenräume mit Rohrgeflecht, mit Erde oder mit Steinen, sowie durch die Herstellung eines auf Querbalken ruhenden Dachbaus theils den Schutz gegen aussen zu stärken theils einen grösseren Raum zu gewinnen, der zu bleibenderem Aufenthalt und zur Unterbringung mannigfacher Lebensbedürfnisse sich eignete. Auch das wandernde Haus, der Wagen, ist sichtlich aus dem Zelt des Nomaden hervorgegangen. Vielfach weist die Sprache schon auf diese ursprünglichen Beziehungen hin, indem in ihr bald die Ausdrücke für Zelt und Haus bald die für Haus und Wagen in ihrem Ursprung zusammenfallen.

Wie die Scheu vor der wohlthätigen und furchtbaren Macht des Feuers schon in unvordenklicher Zeit die Zubereitung und selbst den Genuss der Nahrung in die Sphäre des religiösen Cultus erhoben hat, so ist, wenn auch aus andern Motiven, die Heiligung der Wohnung nicht minder

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 90 ff.

alten Ursprungs. Sucht der Naturmensch unter dem Obdach des Hauses Schutz vor den Gefahren, mit denen ihn die freie Natur bedroht, so kann ihm doch das Haus diesen Schutz erst gewähren, wenn es selbst in den Schutz jener göttlichen Mächte gestellt ist, welche die Naturgewalten ebenso wie das menschliche Leben lenken. Darum ist überall die Aufrichtung des Hauses mit Cultushandlungen verbunden, und die wichtigsten Theile desselben, namentlich der Feuerherd und die Thüre, durch die der Bewohner täglich aus- und eingeht, die dem Gastfreund offen steht aber vor dem Feinde verschlossen wird, sie stehen fortan unter der besonderen Obhut der Schutzgeister des Hauses*). So macht der Mensch seine eigene Wohnstätte gleichzeitig zu einem Sitz der Götter, und er verstärkt jene Bande der Gewöhnung, die ihn mit dem Uebergang zu einem sesshaften Leben immer fester an den häuslichen Herd fesseln, durch die Macht religiöser Gefühle.

Noch ein anderer für die sittliche Entwicklung wichtiger Schritt ist an diese religiöse Heiligung des Hauses gebunden. Der Gedanke, dass das Haus unter göttlichem Schutz stehe, lässt die Gewaltthat, die im Hause gegen dessen Bewohner begangen wird, als einen religiösen Frevel erscheinen, ebenso wie anderseits die Hausgötter den Fremdling, der die Schwelle des Hauses überschritten hat, gegen jede Vergewaltigung schützen, die ihm hier widerfahren könnte. So knüpfen sich an die unter religiösem Einflusse entstandene Idee des Hausfriedens die ersten Anschauungen von einem rechtlichen Schutz der Person und des Eigenthums. Denn wie der Hausfriede Alle umfasst, die sich unter das schützende Obdach begeben haben, so gilt das Haus zugleich als ein geheiligter Besitz. Hier liegen die ersten noch in mythologischer Hülle schlummernden Keime von Rechtsanschauungen, die, sobald sie nur erst sich einigermassen von jenen religiösen Beziehungen gelöst haben, den Einzelnen und sein Eigenthum auch über die Umfriedigung des Hauses hinaus begleiten. Ein leiser Nachklang dieses Ursprungs ist sichtlich noch in unserem heutigen Rechtsgefühl erhalten geblieben, wenn wir eine sonst vielleicht unbedeutende Unbill um vieles schwerer empfinden, sobald sie dem Geschädigten am eigenen Herde widerfährt, so dass mit dem sonstigen Vergehen auch noch der Bruch des Hausfriedens sich verbindet.

Bei wachsendem Gemeinsinn tritt an die Stelle des häuslichen der öffentliche Cultus. Nun dient das Haus des Gottes als gemeinsame Stätte für die Darbringung von Opfern wie von Gebeten, und es nimmt zugleich den Verfolgten in seinen Schutz: an den Stufen des Altars findet selbst der Verbrecher Zuflucht. Indem die ihn bedrohende Blutrache oder sonstige Strafe auf eine spätere Frist verschoben wird, ermässigt sich unter

*) Vgl. hierzu die von Zimmer, Altind. Leben, S. 150 ff., mitgetheilten Vedischen Hymnen, die sich auf den Hausbau beziehen. Ueber die in Sitte und Brauch in Deutschland erhalten gebliebenen Reste s. Rochholz, Das alemannische Haus, in: Deutscher Glaube und Brauch, II, S. 67 ff.

dem Schutz der heiligen Stätte der Rachedurst der Verfolger, und die Ueberlegung gewinnt Raum, ob die begangene Schuld nicht durch ein Wehrgeld oder eine andere Busse gesühnt werden könne. So weicht unter dem Schutz jenes Gottesfriedens, dessen Stätte der Tempel ist, allmählich die Rache der Strafe, und indem die letztere zum Gegenstand einer leidenschaftsloseren Erwägung gemacht wird, stuft sie sich ab nach der Schwere des Verbrechens und wird allmählich der Willkühr des einzelnen Beschädigten entzogen, um in den Dienst der unter dem Schutze der gemeinsamen Götter sich bildenden öffentlichen Rechtsordnung zu treten.

Einer verwandten Ideenentwicklung entspringt jener Sinn für das Schöne, der sich, nachdem das erste nothdürftige Obdach zur Aufnahme mannigfaltigerer Lebensbedürfnisse erweitert worden, in der Ausschmückung des Wohnraumes bethätigt. Zuerst bemächtigt sich dieses Streben nach Schmuck derjenigen Stellen des Hauses, die zugleich als Cultstätten dienen, oder an die aus sonstigen Gründen religiöse Vorstellungen geknüpft werden. So wandelt sich der Feuerherd in den Opferaltar und schliesslich in die Gebetstätte um, an welcher ein geschmücktes Götterbild die Mitglieder des Hauses zu religiöser Feier vereinigt. Hat sich erst eine gemeinsame Cultstätte gebildet, so wandert nun der Schmuck vom Haus des Einzelnen auf das Gotteshaus hinüber. Wie in diesem der Privatcultus sich vervielfältigt, so nimmt auch der Schmuck imposantere Formen an. Er breitet sich vom Götterbild auf dessen ganze Umgebung aus und geht vom Innern des Tempels auf das Aeussere über. Da das Gotteshaus nur der religiösen Feier dient, so fallen nun bei dem Aufbau desselben alle jene Nützlichkeitsmotive hinweg, die bei der Errichtung des einzelnen Wohnhauses massgebend sind. Um so freier kann sich bei ihm der ausschliesslich vom religiösen Gefühl getragene Schönheitssinn bethätigen. Auf einer niederen Culturstufe pflegen sich selbst die Wohnhäuser der Vornehmen höchstens durch ihre Grösse und durch ihren festeren Bau von der Hütte des gewöhnlichen Mannes zu unterscheiden. Der äussere Schmuck des Hauses beginnt so, wie die Entwicklungsgeschichte der Architektur lehrt, nicht an dem Haus des Einzelnen, sondern an der Stätte wo einem Gotte gemeinsame Verehrung gezollt, und die daher zugleich als Wohnstätte des Gottes betrachtet wird. Der Tempel ist das erste öffentliche Gebäude. Der äussere Schmuck erfüllt hier noch den weiteren Zweck, das Gotteshaus weithin als öffentliche Cultstätte kenntlich zu machen. Darum ist bei vielen Völkern, ohne dass ein historischer Zusammenhang nachweisbar wäre, der Thurmbau für das Gotteshaus kennzeichnend geworden. Von dem Tempel ist die äussere Ausschmückung zuerst auf andere gemeinsamen Zwecken bestimmte Gebäude sowie auf die Häuser der Vornehmen übergegangen, um schliesslich in bescheideneren Formen selbst dem gewöhnlichen Wohnhaus nicht ganz zu fehlen. Nur die Hütte des Armen begnügt sich heute noch mit einer kleinen Schmuckstätte im Innern des

Hauses, an der etwa in der Anbringung eines Crucifixes oder Heiligenbildes oder, wenn selbst diese verschwunden sind, zum mindesten in der Anordnung gleichgültiger Schmuckgegenstände der Ursprung aus dem Altar des häuslichen Cultus deutlich zu erkennen ist. So geht der Schmuck zuerst vom Wohnhaus des Einzelnen auf das öffentliche Gebäude über, um in diesem von innen nach aussen zu wandern und dann so bereichert wieder zu dem Wohnhaus zurückzukehren. Nur auf jenen niederen Stufen des Lebens, wo verschwundene Cultformen am längsten als überlebte Bräuche sich forterhalten, bewahrt auch der Schmuck des Hauses in allem Wandel der Zeiten fast unverändert seine ursprüngliche Gestalt.

c. Die Kleidung.

Haben Wohnung und Nahrung aus der Noth des Daseins ihren Ursprung genommen, um erst allmählich dem Streben nach Verschönerung des Lebens dienstbar zu werden, so hat einen davon etwas abweichenden Gang die Entwicklung der Kleidung genommen. Sie zeigt von Anfang an zwei Ausgangspunkte. In einem rauheren Klima bedarf der Mensch dringend der Körperbedeckung. Sie ist ihm so nothwendig wie das Obdach. Aber unter den Tropen ist die Kleidung entbehrlich. Nur die Bedeckung gewisser Körpertheile wird, mit ganz seltenen Ausnahmen, durch die Scham geboten, ein dem Menschen specifisch eigenthümliches Gefühl, welches mit den nachher zu besprechenden Formen des gesitteten Benehmens in unmittelbarer Beziehung steht. Je mehr aber die Kleidung entbehrt werden kann und wirklich entbehrt wird, um so mehr macht das Streben sich geltend den Körper selber zu schmücken. Darin liegt einer der bezeichnendsten Unterschiede zwischen dem Natur- und Culturmenschen, dass der eine direct, der andere nur indirect, durch die Kleidung, seinen Körper zu schmücken sucht. Der vornehme Fidschi-Insulaner zeichnet durch reichere Tattuirung der Haut, durch seltsameren und complicirteren Haarwuchs sich aus; der vornehme Europäer unterscheidet sich von dem geringen nur durch die Kleider die er trägt, und auch dieses Merkmal beginnt vor dem Streben nach Gleichheit allmählich zu schwinden. Hoch und Niedrig, Reich und Arm unterscheiden sich schon heute, namentlich in der nivellirenden Fluth des städtischen Lebens, nicht mehr durch die Art sondern höchstens noch durch die Güte der Kleidung.

Die Hülfsmittel, welche der Wilde zum Schmuck seines Körpers verwendet, bestehen, abgesehen von Ringen und Stäben mit denen er Ohren und Nasen durchbohrt, hauptsächlich in der Tattuirung, der Bemalung des Körpers, in complicirten Haartrachten, im Abschleifen der Zähne, endlich in der künstlichen Deformation einzelner Körpertheile wie des Schädels bei manchen Indianervölkern, der Füsse bei den Chinesinnen. Nächst dem Aberglauben gibt es kein Motiv, welches den Menschen so

sehr zur Selbstpeinigung treibt wie das Streben sich zu schmücken. Die Tattuirung ist eine schmerzhafte, langwierige und oft lebensgefährliche Operation. Der vornehme Fidschi-Insulaner, dessen Haar in fünf Fuss langen Borsten vom Kopfe absteht, kann niemals sein Haupt zur Ruhe niederlegen, sondern muss es sich genügen lassen während des Schlafes seinen Nacken durch einen Holzblock zu unterstützen. Auch die Nasenringe, die Klötze welche der Botokude in der Unterlippe trägt, die scharfkantigen Spitzen in welche der Malaye seine Zähne zuschleift, sie vermehren gewiss nicht die Annehmlichkeiten des Daseins; aber sie werden ebenso als ein unvermeidlicher Zwang ertragen wie die Selbstpeinigungen, die sich der Mensch auferlegt in der Meinung den Göttern wohlgefällig zu sein.

In der That hängen beide Motive, der Wunsch sich zu schmücken und der Wunsch den Göttern zu gefallen — so weit sie auch heute auseinanderzuliegen scheinen — ursprünglich nahe zusammen. Von der Tattuirung namentlich, dieser verbreitetsten Form des directen Körperschmuckes, ist es sicher dass sie einen religiösen Ursprung hat. Der Polynesier, der Indianer gebrauchen nicht selten die Symbole, in denen sie die Geister der Stammesheroen oder andere göttliche Wesen verkörpert denken, als Tattuirungszeichen. Die Tattuirung selbst ist eine Pflicht, der sich jeder unterziehen musste, und deren Ausführung dereinst wahrscheinlich überall von religiösen Ceremonien begleitet war*).

Allmählich ist der Schmuck von dem Körper auf das Kleid übergegangen, und es ist dies wohl hauptsächlich unter dem Zwang der klimatischen Verhältnisse geschehen. Zunächst schliesst nun zwar der Schmuck des Kleides den directen Körperschmuck nicht aus. Der Indianer, der es liebt die Thierfelle in die er sich kleidet mit dem bunten Gefieder der Vögel zu schmücken, tattuirt zugleich sein Angesicht und andere freiliegende Körperstellen. Selbst bei Culturvölkern sind Reste des directen Körperschmucks überall erhalten geblieben: so in dem künstlichen Haar- und Bartschmuck der Assyrer, in der bei den alten Aegyptern und vielfach noch heute im Orient im Gebrauch stehenden Bemalung der Hände und des Angesichts, in der bei den Arabern, Beduinen wie Städtebewohnern, vorkommenden Tattuirung des Gesichts und der Hände, endlich in den Ohrringen und dem Haarschmuck unserer Frauen, diesem — nachdem der männliche Zopf verschwunden ist — letzten Rest eines directen Körperschmucks beim europäischen Menschen. So wandert der Schmuck langsam und nicht ohne mancherlei Rückfälle vom Körper auf seine Umhüllung. Das Verdienst, jene Ueberlebnisse aus einer wilden Vorzeit zum ersten Male, wenn auch nicht mit überall dauerndem Erfolge, beseitigt zu haben, gebührt den Griechen. Schon in der heroischen Zeit, die in der bunten Ausschmückung des Gewandes noch dem Beispiel des Orients folgte, hatte

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 95, IV, S. 28 ff.

der Schönheitssinn der Hellenen wenigstens beim Manne dem directen Körperschmuck beinahe völlig entsagt*). Die bereits bei Homer so charakteristisch hervortretende Bewunderung der normalen durch Kraft und Schönheit hervorragenden Mannesgestalt musste von selbst dazu führen, dass allmählich auch diejenige Kleidung als die wohlgefälligste erschien, welche der natürlichen Körperform am vollkommensten angepasst sei. So begann die bunte Farbe und der Schmuck der Kleidung der Einfarbigkeit und Einfachheit der Gewänder zu weichen. Der Grieche der Perikleischen Zeit brachte die Unterschiede des Standes und der Abkunft nicht, wie der Orientale, in den Gradabstufungen des äusseren Schmuckes zur Geltung, sondern in der grösseren Sorgfalt der Kleidung und vor allem in der Art des Benehmens und in der Würde der Haltung. An der Weise, wie er das Himation, das über die Schulter geworfene Tuch, trug, unterschied der Athener den feingebildeten Griechen von dem Barbaren. Die Römer folgten dem Beispiel der Griechen. Erst in der späteren Zeit gewann, wie auf Religion und sonstige Sitten, so auch auf den Schmuck des Körpers der Orient abermals einen wachsenden Einfluss. Aus der Wechselwirkung des einfachen Schönheitssinns der classischen Völker und der Neigung der Orientalen für das Prächtige und Bunte sind so die malerischen Trachten des Mittelalters hervorgegangen. Hatten die Kreuzzüge durch Jahrhunderte hindurch den Einfluss orientalischer Sitte verstärkt, so begann in der Renaissanceperiode wieder die classische Einfachheit zum Sieg zu gelangen. Der gezierte Barockstil endlich hat in der Tracht zu den mannigfaltigsten Verunstaltungen und darunter namentlich auch zu Versuchen geführt, den directen Körperschmuck wiederherzustellen. Sind nun gleich Perrücke und Zopf, Schminke und Schönheitspflaster allmählich verschwunden, so ist dennoch aus dieser Zeit eine gewisse Hinneigung zum directen Körperschmuck in der Tracht unserer Frauen erhalten geblieben. Beim Manne dagegen hat der die moderne Zeit beherrschende Sinn für das Nützliche zu praktischen Vereinfachungen geführt, bei denen freilich der Schönheitssinn wenig mehr mitzureden hat.

Im Verlaufe der hier angedeuteten Entwicklung haben sich zwei Uebergänge vollzogen, die auch in ethischer Beziehung nicht ohne Bedeutung sind. Schon bei den Griechen beginnend, sind sie doch vorzugsweise für die moderne Bildung bezeichnend geworden. Der erste dieser Uebergänge ist der des Schmuckes vom Mann auf die Frau. Bei den Wilden trägt der Mann die äusseren Kennzeichen, die seinen Reichthum und seinen Stand verrathen sollen; das Weib, auf dessen Schultern so oft die dem Mann zu beschwerliche Alltagsarbeit ruht, ist einfacher gekleidet, und des Schmucks entbehrt sie meist gänzlich. In der modernen Culturwelt ist, abgesehen von gewissen militärischen und politischen Auszeich-

*) Vgl. Buchholz, Die Homerischen Realien, II, 2, S. 260 ff.

nungen, die noch immer — ein letzter Abglanz der Siegestrophäen der Wilden und der Heroen der Vorzeit — an der Kleidung kenntlich gemacht werden, die Männertracht nahezu uniform geworden. Bei der Frau dagegen ist die bunte Farbe, der glänzende Schmuck, zum Theil sogar der directe Körperschmuck erhalten geblieben.

Der zweite Uebergang ist der des Schmucks vom Menschen auf seine Umgebung. Je mehr der Schmuck der Kleidung und namentlich der directe Körperschmuck verschwindet, um so mehr beginnt sich der Sinn für das Schöne am Innern und Aeussern des Hauses und an der umgebenden Natur zu bethätigen. In der modernen Gesellschaft können uns zwei Männer begegnen, die sich in ihrer Kleidung kaum unterscheiden. Der eine hat vielleicht in der höchsten Etage einer Miethcaserne sein schmuckloses Quartier; der andere ist der Besitzer eines luxuriösen Palastes. Selbst auf die Frauen hat sich diese Ausgleichung erstreckt, hier freilich nicht durch die Entsagung auf äusseren Schmuck, sondern durch das allgemeiner gewordene Streben sich durch solchen hervorzuthun.

Diese doppelte Wanderung des Schmucks vom Mann auf die Frau und von dem Menschen auf seine Umgebung entspringt vorzugsweise aus der Tendenz nach Ausgleichung der socialen Unterschiede. Ein Nebenmotiv liegt ausserdem in der durch die gesteigerten Ansprüche des Lebens nothwendig gewordenen Vereinfachung des auf Kleidung und Putz zu verwendenden Aufwandes an Zeit und Arbeit. Der Aermere oder niedriger Stehende will es dem Reichen und Vornehmen gleichthun. Der uniforme Gesellschaftsanzug ist der ausgesprochene Verzicht auf diesen kostspieligen Wettstreit. Aber dieser Verzicht würde wahrscheinlich nicht zu Stande kommen, wenn nicht als weiteres Motiv der Wunsch Zeit und Arbeit zu ersparen hinzukäme. Unsere moderne Männertracht ist die bequemste für unser Klima. Es lässt sich bei ihr ohne besonderen Zeitaufwand der Alltagsanzug mit dem Festgewand vertauschen, und der nämliche Festanzug lässt sich für alle möglichen Zwecke verwenden: man kann in ihm von einem Begräbniss zu einer Hochzeit wandern, um nachher noch die Sitzung einer gemeinnützigen Gesellschaft zu besuchen. Der um den eigenen Lebensunterhalt und im Dienste öffentlicher Interessen kämpfende Mann ist es aber hauptsächlich, für den diese Ersparung an Zeit unter allen Umständen ein Bedürfniss ist. Bei der Frau ist daher jener stillschweigende Verzicht auf den Wettstreit nicht zu Stande gekommen. An Werktagen freilich muss es sich auch die Köchin aus gutem Hause versagen, es ihrer Gebieterin gleichthun zu wollen; aber am Sonntag, wo sie die nöthige Musse findet, ist es zuweilen, wie bei den Griechen, bloss die Art das Himation zu tragen, durch die sie sich von ihrer Herrin noch unterscheidet.

Der uniformirenden Tendenz, von welcher diese Entwicklung beseelt

ist, entziehen sich dauernd nur gewisse Formen der Kleidung, bei denen die Sitte ein Festhalten an charakteristischen Unterschieden zur Pflicht macht. Diese Ausnahmen sind: die Volkstracht, die Standestracht, die Festtracht und die Tracht des Trauernden. Schon mit dem in allen diesen Fällen gebrauchten Ausdruck „Tracht" verbinden wir, im Gegensatze zur „Kleidung", die beliebig wechseln kann, die Vorstellung einer gewissen Constanz. So ist die Volkstracht die einer bestimmten Bevölkerung, die Standestracht die einer Berufsgenossenschaft, sei es bleibend sei es bloss während der Ausübung der Berufspflichten, gleichförmig zukommende Art sich zu kleiden. Ihnen gegenüber stehen der Fest- und der Traueranzug bereits auf der Grenze zwischen Tracht und Kleidung; denn bei ihnen hat sich die Forderung der Constanz auf gewisse Nuancen der Kleidung beschränkt: das Festgewand besteht aus bunteren Farben oder aus besseren Stoffen, oder gewisse Kleidungsstücke, wie bei uns der Frack und der Cylinderhut, nehmen conventionell den Charakter des Festkleids an. Das Trauergewand vermeidet im Gegensatz zum Festkleid bunte und glänzende Stoffe: der Trauernde kleidet sich in Schwarz oder, wie noch heute vielfach im Orient und in der Vorzeit wahrscheinlich bei allen Völkern, in Weiss. Ist die Vermeidung des Bunten ein diesen verschiedenen Sitten gemeinsamer und aus der Stimmung des Trauernden heraus leicht begreiflicher Zug, so mag der Uebergang von Weiss zu Schwarz theils mit Veränderungen in den äusseren Bedingungen der Technik zusammenhängen, theils aber mag dabei das Streben mitgewirkt haben, für den Ausdruck der Trauer äussere Zeichen zu finden, die für diese Gemüthsstimmung ausschliesslich charakteristisch sind. Denn der Trauernde will durch das Kleid das er trägt nicht nur seinem eigenen Gefühl Genüge thun, sondern es soll ihn auch in den Augen Anderer von dem Kreis der Fröhlichen scheiden*).

In diesen specifischen Trachten, welche die Sitte und in gewissen Fällen — wie bei der Uniform des Soldaten und der Amtstracht des Beamten — sogar die staatliche Vorschrift in ihre besondere Obhut nimmt, treten noch jetzt ethische Beziehungen zu Tage, die ursprünglich die Befriedigung auch dieses Lebensbedürfnisses in allen seinen Gestaltungen durchdringen. Wenn heute noch die Sitte Jedem eine in gewissen all-

---

*) Vgl. hierüber die treffenden Bemerkungen von Jhering, Zweck im Recht, II, S. 312 ff. Uebrigens kann ich der Annahme Jhering's, dass das Trauerkleid überhaupt nicht des Trauernden sondern nur der Umgebung wegen da sei, nicht unbedingt zustimmen. Es ist zuzugeben, dass für uns heute dieser zweite Zweck überwiegt. Aber ebenso gewiss ist es, dass dies auf früheren Stufen der Cultur anders war. Hier wird das Trauergewand meist nur während der Leichenfeier angelegt, wo der Trauernde jenes Schutzes nicht bedarf. Wir haben es hier offenbar, wie in so vielen Fällen, mit einer Verschiebung der Motive zu thun, bei der ein ursprünglich secundäres Motiv über das primäre das Uebergewicht gewinnt.

gemeinen Merkmalen feststehende, aber je nach Geschlecht und Lebensalter variirende Form der Kleidung vorschreibt, so ist das nur ein schwacher Nachklang der zwingenderen Normen, mit denen sie auch hier in einer Zeit, die der Entstehung der Gesittung näher lag, das Leben des Einzelnen geregelt hat. Die Kleidung, die ihm von allen Gegenständen der Aussenwelt am nächsten ist, mahnt den Menschen am eindringlichsten an die Abhängigkeit von der ihm mit seinen Stammesgenossen gemeinsamen Sitte. Einem Zeitalter, welches diese Wechselbeziehungen noch lebhafter empfindet, ist es daher nicht nur unmittelbares Bedürfniss, jeder wichtigeren Lebenslage in der Form der Kleidung Ausdruck zu geben, sondern insbesondere erscheint auch jener Wechsel der Kleidung, welcher an den Antritt des Mannesalters oder an die Bewaffnung des Jünglings geknüpft ist, als ein wichtiger Lebensact, dem die Weihe religiöser Ceremonien nicht fehlen darf. Vor allem ist es der Stand des Priesters und des Herrschers, bei denen sich unmittelbar an das auszeichnende Gewand die Gefühle ketten, die von der erhabenen Stellung eines Stellvertreters der Gottheit und eines gebietenden Herrschers unzertrennlich sind. Noch heute sind uns diese Gefühle nicht ganz verloren gegangen, wenn sie auch ihre zwingende Macht theilweise verloren und sich namentlich von den religiösen Beziehungen, die in der Vorzeit überall die sittlichen Erscheinungen durchdringen, zumeist befreit haben. Die durch die Sitte gebotene Norm der Bekleidung ist die früheste sittliche Schutzwehr. Das Kleid errichtet eine Schranke, die, indem sie Stände und Berufsclassen scheidet, Jeden auf seine sociale Stellung hinweist und zugleich die ihr entsprechende Achtung von Andern heischt. Dauernder als diese Scheidungen, die vor einem nivellirenden Zeitgeist nur theilweise Stand halten, ist die Schranke, den das Kleid an und für sich, ohne Rücksicht auf seine unterscheidenden Eigenschaften, zwischen Person und Person errichtet. Wie das Wohnhaus das äussere Zeichen und zugleich das wichtigste Förderungsmittel ist für den Zusammenhalt der Familie, so ist das Kleid gleichzeitig Zeichen und Hülfsmittel der persönlichen Selbständigkeit. Es hebt das Gefühl der eigenen Würde ebenso wie die Achtung vor der Person des Nächsten.

Eine specifische Färbung gewinnt diese Beziehung der Kleidung zur persönlichen Würde bei der Berufstracht. Hier soll das Kleid Jeden, und nicht am wenigsten den der es trägt an die Würde des Berufs erinnern, welchen es anzeigt. Der König soll mit den Insignien seiner Macht, der Priester mit seinem Ornat, der Richter mit seinem Talar nur noch der Träger der Idee sein, der zu dienen sein Beruf ist*). Diese Bedeutung der Berufstracht steht aber nicht etwa in einem Gegensatze zu der des Alltagskleids, sondern dort hat sich nur nach einer besonderen Richtung entwickelt, was hier in einem allgemeineren Sinne bereits vorgebildet ist.

*) Vgl. Jhering, Zweck im Recht, II, S. 322 ff.

Indem das Kleid neben seinem ursprünglichen Zweck des Schutzes gegen Klima und Witterung Vorstellungen und Gefühle zum Ausdruck bringt, die sich theils auf den allgemein menschlichen Charakter der Person, theils auf ihre besondere Lebenslage, theils endlich auf den öffentlichen Beruf beziehen den sie erfüllt, wird dasselbe zu einem künstlichen Ausdrucksmittel des persönlichen Wesens, welches den natürlichen Ausdruck des letzteren in der Haltung der Gestalt und in den Mienen des Angesichts ergänzt. So spiegelt sich in der Entwicklung der Kleidung in einer besonders charakteristischen Weise die Entwicklung der sittlichen Cultur. Indem die Kleidung entweder ihre Zwecke unmittelbar zu erfüllen sucht oder dazu allerlei Umwege wählt, indem sie bald dem Charakter der Körperformen sich anschmiegt, bald denselben künstlich zu verändern sucht, bald das Einfache und Gleichartige, bald das Bunte und Mannigfaltige bevorzugt, hier die Standes- und Berufsclassen trennt, dort nach völliger Ausgleichung der socialen Unterschiede strebt, — prägt sich in allem dem ebenso sehr der ästhetische Geschmack wie der sittliche Charakter eines Volkes aus; und gerade hier, wo es sich um die eigenste Darstellung der Person in der äussern Erscheinung handelt, durchdringen sich das Aesthetische und das Ethische auf das vollkommenste.

Auch in dieser Beziehung bildet die Kleidung ein Lebensgebiet, das ähnlich wie Nahrung und Wohnung, aus der Bethätigung einfacher Triebe entspringend eine Fülle secundärer Motive entwickelt, welche nun Grundlagen des sittlichen Lebens bilden. Darum sind diese drei unentbehrlichsten Lebensfunctionen in den Formen, die sie unter der Herrschaft der Sitte annehmen, gleichzeitig Werthmesser des jedesmaligen sittlichen Zustandes und Hülfsmittel der weiteren sittlichen Entwicklung. Das Gesetz des unbeschränkten Wachsthums der Kräfte, welches das gesammte geistige Leben beherrscht, bewährt sich so in eminentem Sinne auch in der sittlichen Entwicklung. Indem an die Befriedigung thierischer Triebe zuerst religiöse, dann ästhetische und einfachere ethische Motive geknüpft werden, entstehen Normen des Handelns, deren sittliche Bedeutung allmählich erst mit klarem Bewusstsein erfasst wird. Ist dies geschehen, so knüpfen sich dann aber hieran weitere Bethätigungen der sittlichen Ideen, die nun ihrerseits wieder eine ideenbildende Wirkung ausüben. So verflechten sich hier die Handlungen und ihre Rückwirkungen auf das Bewusstsein in einer so innigen Weise, dass es im einzelnen Falle unmöglich sein kann zu entscheiden, was Wirkung und was Ursache sei. Aber im Anfang dieser Entwicklung steht der von allen sittlichen Motiven entblösste thierische Trieb, am Ende derselben die völlige Durchdringung der thierischen Lebensbedürfnisse mit sittlichen Anschauungen. Darum ist das *eine* gewiss, dass hier das Sittliche aus sittlich gleichgültigen Elementen entstanden sein muss. Man befindet sich jedoch auf einem Irrwege, der bei jedem Schritt mit den Thatsachen selbst in Widerspruch

geräth, wenn man das Räthsel dieser Entstehung aus der allmählich eintretenden Erkenntniss socialer Zwecke zu erklären sucht. Solche Zwecke werden immer erst aus eingetretenen Effecten erkannt, und dies setzt voraus, dass Motive anderer Art den Handlungen, die wir später auf jene Zwecke beziehen können, vorangegangen sind. Solche Motive sind in der That in erster Linie religiöse Vorstellungen, in zweiter ästhetische Lustgefühle, die neben den sinnlichen Trieben, mit denen sie sich allmählich mischen, nach Befriedigung streben. Dass das Gottgefällige und das Schöne zugleich das Nützlichste sei, ist eine Erkenntniss die erst sehr spät dem Menschen tagt, und deren Wahrheit überdies mindestens nicht ohne Ausnahmen sicher steht. So bewährt sich vor allem an der Versittlichung der verbreiteten thierischen Lebenstriebe die allgemeine Erfahrung, dass bei der Entstehung des Sittlichen aus dem Nicht-Sittlichen nicht die sittlichen Gefühle in ihrer unvermischten Gestalt die Hebel der Entwicklung sind, sondern dass hierbei complexe Gefühle wirksam werden, in denen die sittlichen Elemente selbst nur im verhüllten Zustande enthalten sind.

Neben dem Einflusse, den der Trieb nach Nahrung und der nach Obdach und Kleidung suchende Schutztrieb direct durch die mannigfaltigen Entwicklungen die von ihnen ausgehen auf das sittliche Leben ausüben, geht nun noch ein indirecter Einfluss einher, in welchem jene primitiven Lebensbedürfnisse weitere und weitere Kreise ziehen, die schliesslich bis ins Unabsehbare das menschliche Dasein umgeben. Die Zubereitung der Nahrung, der Bau der Wohnung und die Herstellung eines schützenden Kleides sind die frühesten, weil unentbehrlichsten Formen menschlicher Arbeit. Aber sie bleiben nicht die einzigen. Nachdem in der Pflege dieser Lebensbedürfnisse der Cultus der Götter, der Sinn für das Schöne und das intellectuelle Interesse sich verselbständigt haben, entspringen aus ihnen neue und immer mannigfaltiger werdende Formen der Arbeit. Zuerst nur Hülfsmittel des Lebens, wird sie allmählich zum bedeutsamsten Inhalt desselben; und das Lustgefühl, das die wohlgeförderte Arbeit begleitet, lässt, damit auch der unentbehrlichen Zeit der Ruhe der Genuss der Thätigkeit nicht fehle, aus der Arbeit ihr heiteres Abbild, das Spiel, entstehen.

d. Die Arbeit.

Die Arbeit ist aus der Noth des Lebens entsprungen. Die primitiven Formen derselben bestehen in der Beschaffung der Kleidung, in der Zubereitung der Nahrung, in der Herstellung eines schützenden Obdachs. Der Naturmensch ist wenig geneigt, bei diesen durch die Noth gebotenen Arbeiten mehr zu thun als das Unerlässliche. Sobald dem dringendsten Bedürfnisse genügt ist, verfällt er in apathische Ruhe. Der erste Schmuck des Herdes, des eigenen Körpers oder des festlichen Opfermahls gehört

für ihn ebenfalls zu dem Nothwendigen; denn er entspringt aus Cultusvorstellungen, deren Quelle der Wunsch ist, das Leben unter den dauernden Schutz der Götter zu stellen. Immerhin ist hiermit zugleich die eine der Bedingungen gegeben, die eine Erweiterung des ursprünglichen Umfangs der Arbeitszwecke herbeiführen. Indem weder der Schmuck selbst noch die Zwecke, um deren willen er gepflegt wird, der unmittelbaren Befriedigung von Lebensbedürfnissen dienen, bethätigt sich in seiner Herstellung zum erstenmal eine Art der Arbeit, deren Ziele über das unmittelbar Nothwendige hinausgehen. Mit der Verwendung des Schmucks zu weltlichen Zwecken und mit der Zunahme des ästhetischen Sinns entfalten sich aber neue Formen der Arbeit, die nicht mehr dem Trieb der Selbsterhaltung sondern der Verschönerung des Daseins ihre Entstehung verdanken. Hier entspringt dann zugleich jene Freude an der Arbeit, die den Keim zur Entwicklung des Spieles in sich birgt.

Doch neben dem bis in die frühesten Lebenszustände zurückreichenden Streben nach Schmuck gibt es noch eine zweite, nicht minder wichtige Bedingung für die Entwicklung der Arbeit. Sie besteht in der Erweiterung der nothwendigen Lebensbedürfnisse, welche neue Formen der Thätigkeit entspringen lässt, die ihrerseits wieder dem Streben nach Schmuck und dem ästhetischen Sinn neue Angriffspunkte bieten können. Die äussere Folge dieses Wachsthums der Bedürfnisse ist die fortschreitende Arbeitstheilung, ein Process der von tiefgreifendem Einflusse auf die sittliche Entwicklung wird.

Ein gewisser Grad von Theilung der Arbeit fehlt selbst den niedersten Lebensstufen nicht. Mindestens die an die Scheidung der Geschlechter gebundene Trennung der Lebensverrichtungen ist immer vorhanden: sie bildet zugleich den Anfang aller anderen complicirteren Gestaltungen der Arbeitstheilung. Bei dem Jägerstamm, wo der Mann in der Erlegung des zum Lebensunterhalt dienenden Wildes und im Kampfe mit Nachbarstämmen die ihm seine Jagdgründe streitig machen das Leben verbringt, steht die heimische Hütte unter der Obhut des Weibes, dem die Zubereitung des Mahles, die Besorgung der Kleidung und die Pflege der Kinder obliegt. Von dieser primitiven Arbeitstheilung, in der sich nur in einer etwas höheren Form die sexuelle Functionstrennung der Thiere wiederholt, entfernt sich auch das Leben des Nomaden nur wenig. Dem Manne gehört die Sorge für Obdach, der Schutz des Lagers, die Führung auf der Wanderung; das Geschäft des Weibes bleibt, neben dem Melken der Kühe, die Fürsorge für Nahrung und Kleidung und für die heranwachsende Generation. Immerhin lassen hier die verwickelteren Lebensverhältnisse auch schon zwischen den männlichen Mitgliedern der Nomadenhorde Anfänge einer Arbeitstheilung entstehen. Die Aufrichtung der Zelte, die Herstellung der Wagen, die Verfertigung der Waffen sind Leistungen, in deren Ausführung nicht Alle gleich geschickt und geübt sind. So reichen die

Geschäfte des Zimmermanns, des Wagenbauers und des Waffenschmieds bis in die Zeiten des Nomadenlebens zurück. Aber diese Arbeitstheilung ist noch eine unvollkommene. Weder bleiben demjenigen, der sich einer bestimmten technischen Leistung widmet, die sonstigen allen Clansgenossen gemeinsamen Geschäfte erspart, noch sind die Andern jener besonderen Leistungen ganz unkundig.

Erst das sesshafte Leben des Ackerbauers führt Bedingungen mit sich, welche mit Nothwendigkeit eine allmählich zunehmende Trennung bestimmter Arbeitsgebiete bewirken. Solcher Bedingungen gibt es namentlich zwei: die erste besteht in der mit dem sesshaften Leben abermals, und in viel höherem Grade als bei dem Uebergang des Jägers zum Nomaden, zunehmenden Verwicklung der Lebensbedingungen; die zweite in der mit der Bildung fester Wohnsitze zusammenhängenden Entstehung von Standesunterschieden. Die Lebensbedingungen des sesshaften Ackerbauers werden verwickelter, weil hier erst jene vorausschauende Fürsorge für die Zukunft, der Sitte und Rechtsordnung ihre stärksten Antriebe verdanken, umfassender wird und in ihrer Bedeutung für den Einzelnen wie für die Gesellschaft klarer zum Bewusstsein gelangt. Der Jäger und Nomade schützen ihre Hütten gegen die Gefahren des Augenblicks. Der Ackerbauer sucht den heimischen Herd und den Besitz der denselben umgibt bleibend sicher zu stellen; seine Sorge erstreckt sich selbst über das eigene Leben hinaus auf die Wohlfahrt künftiger Generationen. So wird der Bau der Wohnstätten mit ungleich grösserer Sorgfalt ausgeführt, die Verfertigung der für eine längere Dauer berechneten Haus- und Ackergeräthe spornt zu soliderer Arbeit, und die zu bleibenderem Besitz geschaffenen Gegenstände wecken in höherem Grade den Sinn für künstlerische Ausschmückung. Aber dieses Motiv zu vollkommenerer Arbeitstheilung würde vielleicht nicht stark genug sein, wenn nicht gleichzeitig die Einflüsse der neu sich bildenden Ständescheidung hinzukämen. Noch bei dem Nomaden fehlt es an einer solchen. Der einzige Unterschied ist der des Häuptlings, der als Befehlshaber im Kampfe auch in friedlichen Angelegenheiten die erste Stimme hat, von den übrigen waffenfähigen Stammesgenossen. Ein Stand abhängiger Dienstleute kann sich erst bilden, wenn die Bewirthschaftung des Bodens einerseits einer grösseren Zahl von Herdgenossen Unterhalt gewährt, anderseits aber auch zahlreichere Kräfte fordert, die den Ackerbau und die andern mit dem sesshaften Leben entstandenen Arbeiten besorgen. Der Jäger und Nomade suchen jedes die freie Beweglichkeit hemmende und den spärlichen Unterhalt in Zeiten der Noth schmälernde Anwachsen der Horde zu verhüten; selbst die grausame Sitte des Aussetzens der Kinder und Greise ist darum hier eine nicht seltene Erscheinung. Die Kriegsgefangenen werden getödtet oder entlassen. Unterbleibt aus irgend einem Grund beides, so kann es wohl, wie bei den nordamerikanischen Indianern, vor-

kommen, dass der Gefangene als freier Mann in den Stamm aufgenommen wird. Erst der Ackerbau lässt den Gedanken entstehen, die Arbeit der im Kriege erbeuteten Menschen sich dienstbar zu machen. So begründet dieser erste Schritt zur Cultur sofort die grösste sociale Ungleichheit, die überhaupt möglich ist, die zwischen Sclaven und Herrn: der Sclave als Eigenthum seines Gebieters übernimmt alle Arbeit, die diesem lästig ist. Dieses Verhältniss, anfangs für den Unterworfenen ein überaus drückendes, mildert sich allmählich durch die Gewohnheit des Zusammenlebens. Der Sclave gilt als Mitglied der Familie; an die Stelle des Zwangs tritt jenes Gefühl der Pietät, für das die Gestalten eines Eumaios und einer Eurykleia in der Odyssee sprechende Zeugen sind. In dem Masse als der Druck des Verhältnisses abnimmt, kann nun zugleich ein anderes Moment in die Entwicklung der Ständescheidung um so wirksamer eingreifen: es besteht in den durch den Grundbesitz und das sesshafte Leben erzeugten Unterschieden des Besitzes. Sie bedingen es, dass der Freie, aber Aermere und darum Schutzlosere sich in den Schutz des Reichen und Mächtigen begibt. Für die Vortheile die er so geniesst übernimmt er als Gegenleistung gewisse Pflichten: er leistet Kriegsfolge, er gibt einen Theil seiner Ernteerträge ab, oder er verpflichtet sich zu gewissen persönlichen Arbeitsleistungen. Indem sich in dem Wettkampf um den Besitz bald ein Stand Freier, aber völlig Besitzloser herausbildet, treibt endlich die Noth manchen freien Mann, seine Dienste auch für solche Arbeit anzubieten, die sonst nur der Sclave verrichtete. Es bildet sich der Stand der freien Handwerker, die dem Landbesitzer seine Häuser bauen und einrichten, Waffen schmieden, Wagen und Ackergeräthe, Töpfe und kunstvollen Schmuck verfertigen, und dagegen Nahrung, Kleidung und Obdach empfangen. Diese nothwendigen Lebensbedürfnisse selbst, in denen zugleich die primitive Form des Lohnes besteht, bleiben am längsten der Arbeitstheilung entzogen. Im heroischen Zeitalter, welches in den oben genannten Beschäftigungen schon eine entwickelte Arbeitstheilung kennt, sind das Weben und Spinnen, das Mahlen des Getreides und das Backen des Brodes, die Zubereitung des Mahls und die Verfertigung der Kleider noch häusliche Beschäftigungen der Frauen, bei denen nur darin ebenfalls die Ständescheidung ihre Wirkungen äussert, dass die Hauptlast dieser Arbeiten den Sclavinnen und Mägden obliegt. Die Hausfrau darf um so weniger in der Arbeit des täglichen Lebens ihre Kräfte verbrauchen, weil sie für eine reiche Nachkommenschaft zu sorgen hat. Denn in der Freude am Besitz vieler Kinder zeigt sich, ebenso wie in der Heranziehung eines zahlreichen Hausgesindes, der Gegensatz dieser Stufe zu der vorangegangenen.

Dieser Entwicklungsgang erfährt nur dann wesentliche Abänderungen, wenn nicht ein fortwährender Kampf mit gleich unabhängigen Nachbarstämmen der Bebauung des Bodens allmählich neu erworbene Sclavenarbeit zuführt,

sondern wenn, wie es im alten Indien geschah, der erobernde Stamm bei der Urbarmachung des Landes eine ursprünglichere Bevölkerung vorfindet, die er nun mit einem Mal seinen Arbeitszwecken dienstbar macht. Hier trifft die Ständescheidung mit einer Rassenscheidung zusammen, welche die Ausgleichung der feindlichen Gegensätze um so mehr erschwert, als dabei die Unterjochten selbst durch ihre Masse einen festeren Zusammenhalt gewinnen. Indem ausserdem Vermischungen der beiden Rassen nicht ausbleiben, entstehen Zwischenstufen, auf deren Fixirung nun die Arbeitstheilung, die sich dieser Stammesunterschiede bemächtigt, begünstigend einwirkt. Hier liegen die Anfänge der Kastentrennung, deren Ursprung aus dem Rassenkampf in dem Zusammenfallen des Berufsstandes mit der Abstammung fortdauernd nachwirkt.

3. Die Verkehrsformen.

a. Der Arbeitsverkehr.

Mit dem Uebergang der Arbeit von dem Sclaven auf den Freien und Halbfreien entwickelt sich erst ein geregelter Arbeitsverkehr, und als Folgen desselben entstehen die beiden Fundamente wirthschaftlicher Cultur, Lohn und Vertrag, die zugleich auf die Bildung der gesellschaftlichen Lebensformen einen tiefgehenden Einfluss ausüben. Der Sclave erhält, wie das arbeitende Thier, seinen Lebensunterhalt nicht als Lohn sondern als freiwillige Gabe des Herrn. Wie das ursprüngliche Verhältniss zwischen dem Schutzherrn und seinem Gefolgsmann, so beruht der Lohn auf gegenseitiger Uebereinkunft. Auf diese Weise bildet sich mit diesen Beziehungen freier Personen zu einander zugleich ein neues Rechtsverhältniss, das des Vertrages. Denn diejenige Abmachung, die sich auf eine persönliche Arbeitsleistung und eine dafür beanspruchte Gegenleistung bezieht, ist die älteste Form der Vertragsschliessung. Die andere, die den Austausch von Sachen, von Lebensbedürfnissen oder sonstigen Werthobjecten bezweckt, setzt bereits verwickeltere Lebensbedingungen voraus. Die primitive Form des Lohnes ist aber die directe Gewährung der nothwendigen Lebensbedürfnisse. Sie erinnert noch unmittelbar an die Vorstufe des Lohns, an den Unterhalt, der dem arbeitenden Sclaven gewährt wird. Indem der freie Arbeiter vom Hause des arbeitgebenden Herrn sich trennt und eigenen Besitz erwirbt, wird er genöthigt auch die arbeitsfreien Tage gegen die Noth zu sichern. Die Höhe des Lohnes wird daher von nun an nicht mehr bloss nach den während der Arbeit erforderlichen Lebensbedürfnissen bemessen, sondern von complicirteren Factoren abhängig, wie von der Güte der Arbeit, von der Schwierigkeit sie zu erlangen, von der Entbehrlichkeit oder Unentbehrlichkeit der Arbeitserzeugnisse u. s. w. So beginnt jener Wettkampf der Interessen, in welchem der den Lohn Nehmende

möglichst viel zu gewinnen, der ihn Gebende möglichst wenig zu verlieren trachtet. Dass übrigens diese Motive niemals die ausschliesslichen bleiben, dafür sorgen Freigebigkeit, Mitgefühl, Unüberlegtheit und manche andere Triebfedern menschlichen Handelns, die der berechnenden Gewinnsucht entgegenwirken können. Auf die Beschaffenheit aller dieser Motive üben aber die Veränderungen, welche in dem Charakter des Lohnes eintreten, einen bedeutsamen Einfluss aus.

Die wichtigste dieser Veränderungen ist die erste: sie setzt an die Stelle der sämmtlichen direct zu verbrauchenden Lebensbedürfnisse ein einziges, welches so beschaffen ist, dass man die übrigen leicht auf dem Wege des Tausches für dasselbe erhalten kann. Für kleinere Leistungen pflegt das bis zu beliebig kleinen Quantitäten leicht abzumessende Getreide ein solches Tauschmittel abzugeben, für grössere übernimmt diese Rolle das Vieh, das wegen seiner leichten Beweglichkeit sich vorzugsweise zum Verkehrsmittel eignet. Die Schätzung des Vermögens und grösserer Kaufsummen nach Viehherden reicht daher noch in eine Zeit hinein, welche bereits andere Tauschmittel kennen gelernt hat*). Als solche bieten sich aber, nachdem sie erst in hinreichender Menge zu Gebote stehen, vorzugsweise die edlen Metalle dar. Denn sie vereinigen die Vorzüge der beiden ursprünglichen Tauschmittel, des Getreides und des Viehs, die beliebige Theilbarkeit, die dem ersten, und die leichte Beweglichkeit grösserer Werthe, die dem zweiten zukommt.

So lange der Lohn in der Spendung der unmittelbaren Lebensbedürfnisse besteht, fehlt ihm der Sporn, der den Arbeitenden zur äussersten Anstrengung seiner Kräfte antreibt. Auch die natürlichen Tauschmittel ändern darin noch wenig: ein stattlicher Besitz an Getreide und Viehherden bleibt doch ein Privilegium des Vornehmen, welcher der Lohnarbeit fernsteht. Erst die edlen Metalle wecken einen regeren Erwerbstrieb. Indem sie weder verderben noch direct verbraucht werden können, erringt sich mit ihrer Hülfe auch der um Lohn arbeitende Handwerker jene Vorsorge für eine entlegenere Zukunft, die bis dahin ein Vorrecht des Grundbesitzers gewesen war. So liegen auch hier wieder gute und schlimme Erfolge dicht bei einander. Den sittlichen Nachtheilen, die ein rastloses Jagen nach Gewinn und der vom Gelderwerb genährte Eigennutz mit sich führen, stehen als ebenso einleuchtende Vorzüge die An-

---

*) In dem lateinischen pecunia, von pecus, ist noch unmittelbar die Erinnerung an das Vieh als ursprüngliches Tauschmittel erhalten; ebenso vielleicht in stipendium, zusammenhängend mit stipula, Halm, die an das Getreide als Zahlungsmittel. Auch die deutsche Sitte des Halmwurfs und die römische Anwendung der festuca bei der Freilassung von Sclaven könnten hierher zu beziehen sein. Vgl. Pictet, Origines indo-europ., II, p. 425. Doch ist es möglich, dass in diesen Fällen bloss eine ursprüngliche Wurzelgemeinschaft stattfindet, wie dies Curtius annimmt. Gr. Etym., 5. Aufl., S. 214.

spornung der persönlichen Leistungsfähigkeit, die auch andern Lebensinteressen zu gute kommende Fürsorge für die Zukunft und die mit dem wachsenden Besitz steigende Selbständigkeit des Individuums gegenüber.

Auch auf die Theilung der Arbeit übt diese Entwicklung der Tauschmittel und des Verkehrs ihre Rückwirkungen. Die durch dieselben gesteigerte Erwerbsfähigkeit verbunden mit dem wachsenden Streben nach Erwerb lässt allmählich die Kräfte der Arbeitenden auch solchen Leistungen sich zuwenden, die auf der vorangegangenen Stufe noch im Hause durch Frauen und Mägde besorgt wurden. Das Streben des Einzelnen es dem Andern zuvorzuthun begünstigt ferner eine Beschränkung auf bestimmte technische Leistungen, die überdies durch die Zunahme der arbeitenden Kräfte wie der auszuführenden Arbeiten herbeigeführt wird. Weit langsamer folgt diesen Vorgängen ein anderer, welcher zugleich den letzten Schritt bezeichnet, der bei der Entwicklung des Lohns aus der Arbeit und der Veränderung der Arbeit durch den Lohn überhaupt gemacht wird: dieser Schritt besteht in der Unterordnung auch solcher Leistungen, die der Einzelne nicht für einen anderen Einzelnen sondern für eine Gesammtheit vollführt, unter den Gesichtspunkt der Arbeit. Hierdurch wird zugleich der Begriff des Lohnes einer Entwicklung entgegengeführt, in der er sich allmählich von der Missachtung befreit, die ihm aus den Zeiten seines Ursprungs lange noch anhaftet. Hier ist es die Entstehung der freien Arbeit aus der Sclavenarbeit und die Idee der Abhängigkeit, die sich darum mit der Arbeit für Lohn verbindet welche diese letztere als eine der Ehre des freien Mannes unwürdige erscheinen lassen. Es ist begreiflich, dass diese Vorstellung des Erniedrigenden immer wieder besonders intensiv dann sich regt, wenn eine bis dahin freie Leistung in den Bereich der Lohnarbeit eintritt. So empfanden es die Griechen als entwürdigend, dass die Sophisten ihren Unterricht in der Philosophie für Geld ertheilten. Länger noch galt es in Rom für unehrenhaft, sich für irgend eine geistige Leistung oder für eine öffentliche Thätigkeit bezahlen zu lassen. Erst das Beispiel griechischer Lehrmeister hat hier allmählich die alte Anschauung zum Wanken gebracht, die aber in ihren letzten Nachwirkungen noch unter uns nicht ganz verschwunden ist. Was dieser Anschauung fortan eine gewisse Stütze leiht, ist der Gedanke, dass gerade bei der geistigen Leistung und der öffentlichen Wirksamkeit der Lohn kein Aequivalent für das Resultat der Arbeit ist. Aber diese Vorstellung von der Bedeutung des Lohnes ist selbst noch ein Rudiment aus den primitiven Zeiten des Tauschverkehrs. Der Lohn kann niemals ein Aequivalent für das durch die Arbeit entstandene Product sein, sondern nur ein Ersatz für die zur Leistung der Arbeit erforderlichen Lebensbedürfnisse*).

---

*) Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass die Begriffe Lohn und Arbeit hier in einem weiteren Sinne genommen sind, als dies in der Wirthschaftstheorie zu

Dieser Auffassung fügt sich schon jene ursprüngliche Form des Lohnvertrags, nach welcher der Lohn unmittelbar in den Lebensbedürfnissen selbst besteht, deren der freie Arbeiter während der Arbeit bedarf. Anderseits aber fällt diese primitive Form des Verkehrs gleichzeitig unter den Gesichtspunkt des Tausches. Für die unentbehrlichen Haus- und Ackergeräthe die er ihm verfertigt bezahlt der Grundbesitzer den Handwerker mit Nahrungsmitteln. Ein solcher Tauschverkehr beruht auf der Voraussetzung einer Aequivalenz von Lohn und Arbeitserzeugniss, mit der sich unvermeidlich zugleich die Vorstellung einer Werthgleichheit der Arbeit selbst und ihres Lohnes verbindet. Wo diese Vorstellung nicht mehr zulässig ist, da wird desshalb die Annahme von Lohn zunächst als anstössig empfunden. Dem Sänger, der die Freude des Mahls durch den Vortrag seiner Dichtung erhöht, reicht man ein Ehrengeschenk, keinen Lohn. Staats- und Gemeindeämter gelten als Ehrenämter, um die sich nur der Vornehme und Reiche bewerben kann.

Ein gewaltiger Umschwung ist es, der von dieser primitiven Auffassung, die nur die körperliche, auf die Production der nothwendigsten Lebensbedürfnisse gerichtete Leistung als eigentliche Arbeit gelten lässt, zu unserer heutigen Anschauung geführt hat, welche die Bezahlung des Handwerkers, das Honorar des Dichters und Schriftstellers, die Besoldung des Beamten und schliesslich selbst die Civilliste des Fürsten dem nämlichen Gesichtspunkte unterstellt. In der abweichenden Bezeichnung mancher dieser Formen des Lohns, wie in dem Honorar, dem Salär, hat sich noch deutlich die Erinnerung an den Ursprung derselben aus dem Geschenk erhalten. Die Umwälzung ist in allen diesen Fällen, der Entstehung des Arbeitslohnes entsprechend, von unten nach oben erfolgt. Zuerst hat der niedere Beamte, dessen Stellung der wohlhabende Bewerber verschmähte, einen angemessenen Sold empfangen, zuerst der fahrende Musikant und Gelegenheitspoet gegen bedungenen Lohn seine Kunst zur Verfügung gestellt, bis das System der Besoldungen und Honorare auch über die höheren Stufen dieser Stände sich ausbreitete. Dem Streben des unbemittelten Talentes sich geltend zu machen konnte die auf der alten Ständescheidung beruhende Trennung einer höheren unentgeltlichen Arbeit

---

geschehen pflegt. Zwar geben die Nationalökonomen in der Regel von beiden Begriffen Definitionen, nach denen der erste alle möglichen Formen der Arbeit, der zweite den Arbeitslohn im engeren Sinne ebenso wie die Besoldung, das Honorar u. s. w. umfasst. Der weiteren Discussion wird dann aber nur der Begriff der materiellen Arbeit und des dafür bezahlten Preises zu Grunde gelegt. In dem gleichen einseitig verengten Sinne ist bekanntlich der Begriff „Arbeiter“ der heutigen Publicistik geläufig. Erst in neueren Darstellungen vollzieht sich auch hier der Uebergang zu einer freieren Auffassung. Vgl. v. Hermann, Staatswirthschaftliche Untersuchungen, 2. Aufl., S. 143, 460 ff. und Schäffle, Bau und Leben des socialen Körpers, III, S. 300.

und der Lohnarbeit nicht länger Stand halten. War die Lohnhöhe innerhalb einer und derselben Gesellschaft früher eine unregelmässig schwankende aber durchschnittlich kaum verschiedene gewesen, so erweiterten sich nun deren Grenzen dergestalt, dass sie alle Formen der Lebensführung von dem reichen Haushalt des höchsten Würdenträgers bis zum ärmlichen Brod des Taglöhners umfasste. Da der Lohn kein Aequivalent der Arbeit ist, sondern ein Ersatz der zur Arbeit erforderlichen Lebensbedürfnisse, so richtet sich die Höhe desselben in erster Linie nach dem Mass dieser Bedürfnisse, nicht nach dem Werth oder gar nach dem Umfang der Arbeit. Der Minister bezieht einen höheren Gehalt als sein Schreiber, der Gelehrte wird für seine Leistungen besser bezahlt als der Tagelöhner, nicht weil die Leistungen der ersteren an sich werthvollere sind, sondern weil sie eine kostspieligere Form der Lebensführung nothwendig machen. Auch hier bestätigt sich aber wieder die Regel, dass die erreichten Zwecke nicht zugleich die treibenden Ursachen sind. An der Aufgabe, den Lohn nach den durch die Beschaffenheit der Arbeit geforderten Lebensbedürfnissen bemessen zu sollen, würde der complicirteste Verwaltungsorganismus scheitern. Aus den Lebensbedingungen ergibt sich das Resultat jener Ausgleichung von selbst. Denn die höhere Form der Arbeit setzt längere Vorbildung, fortdauernde Anwendung reicherer Hülfsmittel, also grösseren Lebensaufwand voraus. Die nämlichen Bedingungen bringen es aber mit sich, dass die Befähigung zu der höheren Form der Arbeit eine seltenere und daher gesuchtere ist, und dass nur die Aussicht auf eine Lebensführung, die den zum Erwerb der erforderlichen Fähigkeiten gemachten Aufwand lohnt, die Wettbewerbung anregt. Es unterliegt keinem Zweifel, dass das Gleichgewicht zwischen Leistung und Bedürfniss auf diese Weise nicht vollständig erreicht wird. Die Gesichtspunkte des augenblicklichen Nutzens, die Bedingungen des Geschmacks und der Mode, vorübergehende populäre Vorurtheile sind gerade bei den höheren Formen der Arbeit oft genug entscheidender als der innere Werth der Leistungen. Gleichwohl vermag allein diese Selbstregulirung der Motive allmählich auch eine unabhängige Werthschätzung hervorzubringen, welche sich in zahlreichen compensirenden Einrichtungen bethätigt, die namentlich unter dem Schutze der Staatsgewalt und zunächst für öffentliche Arbeitsleistungen ins Leben treten. Schon gilt es als ein Missbrauch, wenn der Staat bei der Bezahlung seiner Beamten von der Rücksicht auf Angebot und Nachfrage und nicht vielmehr von der unabhängigen Erwägung der durch das Amt geforderten Lebensführung sich leiten lässt; und dass die Einführung dieses Standpunktes auch in den privaten Lohnverkehr nur noch eine Frage der Zeit sein kann, dürfte für den Einsichtigen, der aus der Vergangenheit die Zukunft zu lesen versteht, keinen Zweifel leiden. Denn hier wie überall kann sich die Aufgabe des Staates nicht darauf beschränken, dass er selbst Gerechtigkeit übt, sondern er hat

vor allem darüber zu wachen, dass von den Einzelnen die sich seines Schutzes erfreuen kein Unrecht geübt werde.

Die ethischen Folgen dieser Entwicklung sind von ungeheurer Tragweite. Aus einem Hülfsmittel, welches die Kräfte des Armen und Unterdrückten den Bedürfnissen des Mächtigeren dienstbar machte, ist der Lohn zu einem Vehikel der Gütervertheilung geworden, welches Jedem die Form der Lebensführung zu sichern strebt, die der Art seiner Arbeit entspricht. Die Verallgemeinerung des Lohnprincips hat mit dem Lohn auch die Arbeit geadelt, und indem sie die Schranke zwischen dem freien nicht arbeitenden Herrn und dem abhängigen Arbeiter beseitigte, ist sie eines der mächtigsten Förderungsmittel menschlicher Gleichheit geworden. Diese Gleichheit wird freilich auch in der idealsten menschlichen Gesellschaft niemals eine andere sein können als eine Gleichheit der äusseren Bedingungen, die für Jeden in dem Wettbewerb um Arbeit und Lohn existiren. Die verschiedene Höhe der Leistungen und die ihr entsprechende verschiedene Werthschätzung der Arbeit wird immer ihre Bedeutung behalten. Aber selbst die Ausgleichung der äussern Bedingungen des Wettbewerbs wird ein Ziel bleiben, welchem die menschliche Gesellschaft höchstens in unendlichem Progresse sich zu nähern, das sie aber niemals ganz zu erreichen vermag. Denn jene wachsende Fürsorge für die Zukunft, die mit der Entwicklung der vollkommeneren Formen des Lohnerwerbs innig verbunden ist, bewirkt nothwendig, dass der Lohn nicht mehr bloss zur unmittelbaren Lebensführung dient, sondern dass sich ein Theil desselben in bleibenden Besitz verwandelt, damit die eigene Zukunft ebenso wie die der Nachkommen sichergestellt werde. So ist mit der Kapitalbildung eine fortwährend sich erneuernde Quelle ursprünglicher Verschiedenheiten des Besitzes gegeben, die es dem Einzelnen leichter oder schwerer macht sich neue Hülfsmittel lohnender Arbeit zu schaffen, und die es einer kleinen Minderzahl sogar freistellt müssig von der aufgespeicherten Arbeit früherer Generationen oder mit Hülfe dieser von der Arbeit ihrer Mitmenschen zu leben. Es hiesse die individuelle Freiheit auf das schwerste beeinträchtigen und eine der wichtigsten Triebfedern menschlicher Thätigkeit lähmen, wollte man jene Quelle nicht selbstverdienter noch selbstverschuldeter Ungleichheit gewaltsam verstopfen. Je raschere Wellen die Bewegung des socialen Verkehrs treibt, um so mehr werden aber auch hier jene Vorrichtungen der Selbstregulirung wirksam, welche die unzweckmässigen Effecte allmählich beseitigen. Die körperliche und geistige Ungleichheit der Menschen wird immer Werthunterschiede der Leistungen hervorbringen, deren Wirkungen über das individuelle Leben hinausreichen. Aber je schneller die Wogen der socialen Bewegung den Einzelnen gemäss der Kraft die er selbst bethätigt heben und senken, um so mehr wird jene Gunst der äusseren Lebensbedingungen zu einem Moment, das von grosser Wirkung werden kann, wenn es sich mit der Tüchtigkeit eigener Leistungen

verbindet, das aber bald seine Kraft einbüsst, wo diese Bedingung ausbleibt. Das Glück ist ein Factor, der sich aus dem menschlichen Leben nie eliminiren lässt. Wenn es in der Form der Glücksgüter zu beseitigen wäre, so würde es in derjenigen der natürlichen Anlagen zurückbleiben, die den Unterschied der Glücksgüter immer wieder zu erzeugen streben. Es hiesse dem Leben einen Theil seines besten Inhalts rauben, wollte man jenen Wettkampf individueller Fähigkeiten vernichten, der ohne den Sporn äusserer Erfolge nicht bestehen kann. Wohl haben diese Erfolge selbst keinen sittlichen Werth. Aber wie es für den Menschen keine intellectuelle Wahrheit und keinen ästhetischen Genuss gibt ausser gebunden an einen Stoff sinnlicher Vorstellungen, so bleibt auch die Verwirklichung des Sittlichen an Motive geknüpft, die ursprünglich nicht sittlicher Art sind. Der Effect überholt das Motiv, wird aber dadurch allmählich selbst zum Motiv. Damit aus dem Wettkampf der Interessen die egoistischen Triebfedern verschwinden können, muss dieser Wettkampf überhaupt entstanden sein, und dazu bedarf es eben der egoistischen Triebfedern.

Indem die Arbeit von der erzwungenen Leistung des Sclaven zuerst zur Kunstfertigkeit des freien Handwerkers und von da aus stufenweise sich erhob und erweiterte, bis sie schliesslich jede Art nützlicher dem privaten oder öffentlichen Interesse gewidmeter Thätigkeit umfasste, hat sich nicht bloss der Durchschnittswerth der Arbeit vergrössert, sondern es ist auch die geringste im Kampf um die tägliche Noth geleistete Arbeit veredelt worden, indem sie als ein Glied sich einfügte in den gewaltigen Zusammenhang thätiger Kräfte, in welchem nun nicht mehr bloss der unentbehrliche Kampf um das Leben sondern alles was der Mensch leisten kann und leisten muss, das Streben nach den idealsten wie nach den sinnlichsten Gütern, sich bethätigt in der Form der Arbeit. Hierdurch erst ist eine Werthschätzung der Arbeit entstanden, welche, von der Natur der Arbeitserzeugnisse völlig unabhängig, dieselbe lediglich nach dem Verhältnisse misst, in dem die gethane Leistung zur übernommenen Pflicht steht. Dieses übereinstimmende sittliche Mass der Werthschätzung menschlicher Leistungen aber strebt die zuerst auf religiösem Boden erwachsene Idee einer von äusseren Lebensbedingungen unabhängigen sittlichen Gleichheit der Menschen allmählich in die praktische Wirklichkeit überzuführen.

Doch die Ausdehnung der Arbeit über alle Lebensgebiete veredelt nicht nur die niedrigeren Formen, indem sie dieselben mit dem gleichen Gedanken der Pflichterfüllung im Dienste des Lebens durchdringt, sondern es ist gerade dieser Gedanke, der über die höheren Formen überhaupt erst sich ausbreitet, nachdem sie unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Arbeit getreten sind. Der Held des heroischen Zeitalters betreibt den Kampf als eine erfreuliche Uebung seiner Kräfte; daher kriegerische

Ueberfälle aus blosser Lust an Wagniss und Gefahr hier nichts Seltenes sind. Das Oberhaupt des patriarchalischen Staats empfindet es zwar als ein Gebot der Pietät, den ererbten Besitz an Land und Leuten ungeschmälert oder wo möglich gemehrt auf den Sohn zu bringen; aber der Gedanke einer Pflicht, die über diesen Gesichtspunkt des Besitzes hinausgeht, dämmert ihm erst in unsichern Umrissen. Die Berufstreue schlummert hier noch als Keim eingehüllt in die persönlichen Gefühle der Liebe zur Heimath und zu den Stammesgenossen. Erst jene Entwicklung der Sitte, welche die Arbeit zur freien Leistung erhob und dann über alle Gebiete erspriesslicher Thätigkeit ausdehnte, hat so die Idee einer sittlichen Gemeinschaft, in der Thätigkeit und Pflichttreue die Lebensbedingungen sind, zu einem alle Lebenskreise durchdringenden Grundsatze gemacht.

Wenn die höchsten Formen menschlicher Thätigkeit nicht mehr bloss erfreuende Uebungen körperlicher oder geistiger Kräfte sondern, gleich der niedersten Arbeit die der Noth des Lebens dient, ernste Pflichterfüllungen geworden sind, so haben sie aber damit nicht aufgehört jene lusterweckende Wirkung zu äussern, die vordem zu ihnen hinzog. Sie haben dieselbe nicht nur bewahrt sondern auch den niedrigeren Formen der Arbeit in dem Masse mitgetheilt, als bei diesen an die Stelle des Zwangs die freie Bethätigung der Kräfte getreten ist. Diese erfreuende Wirkung, die, indem sie die Arbeit zum Genuss macht, den Zwang in einen Trieb zu ihr verwandelt, lässt zugleich eine neue Form der Bethätigung menschlicher Kraft aus ihr hervorgehen: das Spiel.

b. Das Spiel.

Das Spiel ist das Kind der Arbeit. Es gibt keine Form des Spiels, die nicht in irgend einer Form ernster Beschäftigung ihr Vorbild fände, welches naturgemäss auch der Zeit nach immer vorangeht. Denn die Noth des Lebens zwingt zur Arbeit. In ihr lernt aber allmählich der Mensch die Bethätigung seiner Kräfte als einen Genuss schätzen. So wird nicht nur die Arbeit selbst ein Gegenstand freier Wahl, sondern die Freude an ihr treibt zu freien Wiederholungen, bei denen die Last und Gefahr sich ermässigen, um wo möglich den Genuss allein übrig zu lassen, worauf dann dieser durch einen leicht herbeizuführenden rascheren Wechsel der Thätigkeiten absichtlich gesteigert wird. Damit verzichtet das Spiel auf den nützlichen Zweck der Arbeit, um den erfreulichen Nebeneffect derselben zum Selbstzweck zu erheben. Die weitere Folge ist eine phantasievolle Umgestaltung, welche ganz und gar von diesem neuen Zweck beseelt ist, und deren hauptsächlichstes Hülfsmittel in der Steigerung der Lustaffecte durch ihren schnelleren Wechsel besteht.

Von frühe an gibt es einen Bestandtheil menschlicher Arbeit, der vor andern durch seine Natur zur spielenden Wiederholung hindrängt: er

besteht in den Cultelementen, die sich zuerst mit den verschiedensten andern Beschäftigungen verbinden, um dann bald zu selbständigen Pflichtleistungen zu werden. Indem der Cultus durch das Streben nach Schmuck, das sich mit ihm verbindet, den ästhetischen Sinn weckt, wird er zu einer Quelle des Genusses, die von selbst zu spielender Wiederholung anreizt. Hieraus entspringt eine erste Classe von Spielen, die wir mit Rücksicht auf ihre Entstehung die Cultusspiele nennen können. Sie sind zweifellos die ältesten Spielformen und haben demgemäss auch die bedeutendsten Umwandlungen erfahren, so dass das Cultelement in ihnen meist nicht nur völlig unkenntlich geworden, sondern das Spiel selbst vielfach wieder degenerirt, dem ursprünglichen Spielzweck entfremdet ist. Hierher gehören vor allen die Glücksspiele. Von der religiösen Bedeutung des Loosens sind noch heute im populären Aberglauben deutliche Spuren erhalten geblieben. Begierig den Schleier der Zukunft zu lüften, glaubt der Mensch in dem gezogenen Loos oder in dem geworfenen Würfel eine göttliche Voraussage zu empfangen, indem er annimmt, dass die Götter, da sie Alles lenken, auch seine Hand bei der Ziehung des Looses oder beim Werfen des Würfels führen. Verblasst die religiöse Vorstellung, so tritt an die Stelle der göttlichen Lenkung der Zufall. Die Lust an dem Wechsel zwischen Hoffnung und Erfolg macht die Frage an das Schicksal zu einem spielenden Zeitvertreib, an dem sich bald auch die Gewinnsucht betheiligt.

Eine andere Form dieser Cultusspiele liesse sich, wieder mit Rücksicht auf ihren Ursprung, mit dem Namen der Ceremonienspiele belegen. Sie sind spielende Verweltlichungen religiöser Ceremonien. So der Tanz, der Marsch, zahlreiche Jugendspiele, bei denen die Lust an regelmässigen, im Verein ausgeführten rhythmischen Bewegungen, namentlich wenn sie von Gesang oder Musik begleitet sind, den wesentlichsten Factor der gefallenden Wirkung abgibt. Die Musik selbst ist nichts anderes als eine besonders hoch entwickelte, zur Kunstform gewordene Gestaltung dieses Spiels. Freilich ist die Lust an Tanz, Gesang und Musik eine so ausgeprägte, der Trieb mit ihrer Hülfe allen tieferen Gemüthserregungen einen bald verstärkenden bald ermässigenden Ausdruck zu geben ist hier so frühe erwacht, dass der Punkt, wo die Verweltlichung dieses Spiels eingetreten, in der Erfahrung kaum mehr aufgefunden werden kann. Gleichwohl dürfte nach der allgemeinen Entwicklung, welche der Sinn für das Schöne genommen, auch hier dieser Ursprung nicht zweifelhaft sein.

Die zweite wichtige Classe der Spiele bilden die Arbeitsspiele. Sie sind spielende Wiederholungen menschlicher Arbeiten. Nicht jene Thätigkeiten, welche der Befriedigung der täglichen Bedürfnisse dienen, haben hier den Vorrang gewonnen, sondern jene, in denen der Mensch die errungenen Güter gegen feindliche Mitbewerbung zu sichern strebt. Die allseitige Bethätigung der Kräfte, die er fordert, und die Auszeichnung,

die er verschafft, haben den Kampf schon in unvordenklicher Zeit zu einem ernsten Spiel gemacht, das ebenso wie sein friedliches Ebenbild, die Jagd, nicht als Arbeit, sondern als eine erfreuende Uebung galt, die das Vorrecht des Freien vor dem arbeitenden Sclaven war. Fast so alt wie der Kampf ist daher sicherlich das Kampfspiel. Die Helden der heroischen Zeit erfreuen sich, wenn der ernste Streit ruht, an Kampfspielen. Diese werden zum Inhalte gemeinsamer nationaler Feste, und sie bilden den hauptsächlichsten festlichen Schmuck bei jeder wichtigen Gedenkfeier, vor allem bei der Bestattung von Herrschern und Helden. Der besondere Reiz, den das Glück des Kampfes ausübt, hat neben dem eigentlichen Kampfspiel, das dem blutigen Ernst manchmal nicht allzu ferne steht, noch mancherlei abgeschwächte Nachahmungen desselben entstehen lassen: so die gymnastischen Spiele, bei denen eine einzelne körperliche Leistung aus der Summe der den Kampf zusammensetzenden Momente herausgenommen und zum Gegenstand spielender Wettbewerbung gemacht wird. Anderseits gehören hierher die schon in uralter Zeit erfundenen Kegel- und Brettspiele, bei denen Steine oder Holzfiguren nach bestimmten Kampfesregeln geworfen werden oder ihre Plätze wechseln müssen. Bald ist es der Scharfsinn bald der blosse Zufall, die hier den Erfolg des Spiels regeln. Aber auch dies sind ja Momente, denen der wirkliche Kampf neben dem Wetteifer körperlicher Kraft und Gewandtheit seine dem Spiel so verwandte Wirkung verdankt*).

Die allmählich zunehmende Werthschätzung auch der niedereren Formen der Arbeit wird nun in ein neues Licht gerückt durch die Thatsache, dass das Spiel genau in umgekehrter Richtung wie die Arbeit den Bereich seiner Herrschaft erweitert hat. Während diese von den dem Kampf um die tägliche Noth gewidmeten Leistungen auf die höheren und freieren Bethätigungen überging, hat sich umgekehrt jenes, das mit eben diesen freieren, ihm selbst schon verwandteren Thätigkeiten begann, allmählich auf die niedereren Lebensgebiete ausgedehnt, — ein augenfälliger Beweis, dass nun auch bei den gemeineren Formen der Arbeit mit der Mühe der Genuss sich verbindet. Am vielseitigsten hat sich der Spieltrieb der mannigfaltigsten Thätigkeiten in den Spielen der Kinder bemächtigt. Was es selbst dereinst im künftigen Beruf zu leisten hat und was es Andere leisten sieht, das übt das Kind im Spiele. So lernt es spielend die Freude an der Arbeit. Neigungen und Anlagen haben hier Gelegenheit sich zu äussern und die künftige Berufswahl zu erleichtern, — ein

*) Bekanntlich vertreiben sich nach der Odyssee schon die Freier der Penelope die Zeit mit einer Art Brettspiel. Wenn die alten Erklärer behaupteten, dieses Spiel habe den Kampf der Freier selbst um Penelope dargestellt, so ist das zwar, wie neuere Homerinterpreten annehmen, nur ein willkürlicher Einfall. Immerhin wird man wohl annehmen dürfen, dass der allgemeine Charakter des Spiels als Kampfspiel damit richtig getroffen worden sei.

Vortheil der um so mehr ins Gewicht fällt, je grössere Geltung sich an Stelle ererbter Ueberlieferung die eigene Begabung erringt. Darum sind die Spiele der Jugend kein müssiger Zeitvertreib, sondern sie gehören zu den wichtigsten Erziehungsmitteln, bei deren Auswahl und Wechsel der Zweck der harmonischen Ausbildung des Körpers und Geistes im Vordergrund stehen sollte.

Gerade diese Art des Spieles nun, welche in einer spielenden Wiederholung des ernsten Lebensinhaltes besteht, verliert, auch wenn die Zeit des eigentlichen Spiels, die Jugend, vorüber ist, nicht ihren Werth. Sie verändert nur, den geänderten Bedürfnissen entsprechend, ihre Formen: die körperliche Uebung hat für das reifere Alter keine Bedeutung mehr; auch bei der geistigen tritt der Einfluss auf die intellectuellen Fähigkeiten in zweite Linie. Um so mehr bedarf der im ernsten Kampf des Lebens stehende Mensch der Erhebung des Gemüths über die Nichtigkeiten der alltäglichen Existenz und der Stählung des Charakters gegenüber den Einflüssen, die ihm die freudige Erfüllung seiner Arbeitspflichten verleiden möchten. Das Lebensgebiet, das ganz und voll diese Aufgabe erfüllt, ist die Kunst. Schon die Alten haben erkannt, dass der Genuss ihrer Schöpfungen für den gereiften Geist so unentbehrlich ist und daher so allgemein sein sollte wie das Spiel für das Kind. Uns ist unter dem Druck einer Lebensanschauung, welche in der Arbeit nur noch einen mühseligen Kampf sieht, diese Auffassung verloren gegangen. Tausende entbehren heute gezwungen der Erhebung durch die Kunst, Tausende entziehen sich ihr freiwillig. Es ist zu hoffen dass dies anders werde, und dass insbesondere diejenige unter den Künsten, die jenen Beruf, den ernsten Lebensinhalt in spielender Wiederholung zur in sich abgeklärten und vollendeten Darstellung zu bringen, am unmittelbarsten erfüllt, die dramatische, die Stelle im öffentlichen Leben sich wiedererobere, die sie schon einmal besass. Sinnig bezeichnet der Sprachgebrauch gerade auch die dramatische Kunstleistung als ein Spiel. In der That mehr als von irgend einer andern gilt es von ihr, dass ihr Gegenstand die spielende Wiederholung des wirklichen Lebens und dadurch dem Spiel des Kindes verwandt ist. Indem sie aber mit künstlerischer Absicht die bedeutsamen Momente eines Lebensinhaltes zu einem Ganzen zusammenfügt, wird sie zu einem sittlichen Erziehungsmittel, das veredelnd auf die Auffassung der eigenen Lebensaufgaben zurückwirken kann.

Damit dieser Analogie auch ihr letzter Beziehungspunkt nicht fehle, hat sich in den Objecten des künstlerischen Gestaltens ein Wandel im Laufe der Zeiten vollzogen, welcher der Ausbreitung des Spiels über die verschiedenen Lebensgebiete durchaus entspricht. Auch die Kunst hat auf den Höhen des Lebens begonnen: in der Verherrlichung der Thaten der Helden und Herrscher, in der Schilderung des tragischen Untergangs gewaltiger Königsgeschlechter hat sie ursprünglich allein die Gegenstände

gesehen, die des Interesses werth und zur Erhebung des Gemüths über die alltägliche Noth des Lebens geeignet seien. Erst als die antike Cultur ihren Höhepunkt schon überschritten und sich der vornehmeren Classen der Gesellschaft ein Gefühl der Uebersättigung an den überreichen Genüssen des Lebens bemächtigt hatte, stieg auch die Kunst gelegentlich in die niedereren, von dem Luxus der höheren Stände unberührt gebliebenen Lebenskreise hinab. Aber die Idyllendichtung, die diesem Bedürfnisse ihren Ursprung verdankt, entfernte sich meist so sehr von den Bedingungen der Wirklichkeit, dass sie nicht einmal als eine idealisirte Wirklichkeit gelten konnte. Erst die neuere Zeit hat allmählich über alle Gebiete des Lebens den Glanz der Dichtung verbreitet. In jeder Form ernster Pflichterfüllung hat die neuere Kunst den sittlich-ästhetischen Gehalt aufzufinden gewusst, und sie hat so, selbst die Wirkung einer veränderten Auffassung, ihrerseits zur Verbreitung und Befestigung derselben mitgeholfen. Denn unendlich mehr als die praktische Würdigung der Lebensaufgaben ist die künstlerische Verklärung derselben geeignet, die Theilnahme an dem Inhalt des fremden Lebens zu wecken und die Werthschätzung der menschlichen Arbeit als solcher zu fördern. Besonders in der Dichtung ist diese allen Gebieten der Kunst gleichmässig eigene Erweiterung der Aufgaben nicht selten auch mit Rücksicht auf ihren ethischen Zweck mit Bewusstsein ausgesprochen worden*).

Hiermit vollendet sich eine Entwicklung, die zuerst in mythischer Vorzeit begonnen. In der Ausschmückung der Götterbilder, in Cultceremonien, die von Tanz und Gesang begleitet waren, bethätigte sich am frühesten der ästhetische Sinn. So ist alle Kunst religiösen Ursprungs. Aber allmählich hat sie jeden Lebensinhalt in sich aufgenommen, und so ist insbesondere auch die Lebensarbeit des Menschen in ihren verschiedenartigsten Gestaltungen zum Gegenstand der wirksamsten Künste, wie der epischen und dramatischen Dichtung und mancher Anwendungen der bildenden Künste, geworden. Auch in Bezug auf diesen Uebergang ist die Kunst ein Bild des Lebens das sie darstellt. Denn der Schmuck des Lebens und die sittliche Vertiefung seiner Aufgaben ist, wie gerade die Geschichte der Sitte uns lehrt, überall von religiösen Vorstellungen und Cultushandlungen ausgegangen.

---

*) Es sei hier nur auf die Motivirung hingewiesen, die Diderot seinem bürgerlichen Drama „Le fils naturel" beigegeben, sowie auf das uns noch näher liegende Beispiel Gustav Freytags, der sich bei seinem ersten Roman „Soll und Haben" ausdrücklich die Aufgabe stellte, „das deutsche Volk aufzusuchen bei seiner Arbeit".

c. Das gesittete Benehmen: die persönliche Haltung.

Die Ausdrücke „gesittet" und „sittlich", die von der Sprache einander so nahe gerückt sind, verhalten sich gleichwohl in ihrer Bedeutung annähernd wie das Aeussere zum Innern, wie das Kleid zum Menschen. Gesittet ist was der Sitte gemäss ist; sittlich was den allgemeingültigen sittlichen Normen entspricht. Unter dem gesitteten Benehmen verstehen wir daher insbesondere die den Vorschriften der Sitte angemessene Art individueller Lebensführung, wie sie theils in dem Verhalten des Einzelnen gegenüber äusseren Zufällen und Lebensschicksalen theils in der Rücksichtnahme auf Andere beim Verkehr mit ihnen zu Tage tritt. In diesem weiteren Sinne bilden die nachher zu besprechenden Umgangsformen einen Bestandtheil des gesitteten Benehmens, und das letztere überhaupt kann man danach in die persönliche Haltung und in das Verhalten gegen Andere unterscheiden.

In nichts prägt der Einfluss der Cultur auf den Einzelnen so augenfällig sich aus wie in dem Benehmen bei den Wechselfällen des Lebens. Trauer und Freude und alle andern Gemüthsbewegungen äussert der Naturmensch rückhaltlos, ohne sich Zwang aufzulegen. Die Helden Homers machen ihrem Schmerz durch lautes Jammern Luft, und selbst die Tragödiendichter der attischen Periode suchen noch durch die Wehklagen ihrer Helden das Mitgefühl der Zuschauer zu erwecken. Dennoch hatte in dieser Zeit der Grundsatz, in allen Dingen Mass zu halten, schon seine Einwirkung auf die persönliche Haltung auszuüben begonnen*). Eine ungleich grössere Bedeutung aber erhielt, wie schon Lessing im „Laokoon" bemerkt hat, das Gebot, in allen Wechselfällen des Lebens durch ein gleichmässig festes Benehmen die Manneswürde zu wahren und besonders den Schmerz gelassen zu ertragen, bei den Römern. So hat hier die Grundregel des persönlichen Verhaltens jenes negative Gepräge gewonnen, das sie noch heute besitzt. Alles zu vermeiden was die Aufmerksamkeit oder die Gefühle Anderer allzu sehr beanspruchen könnte, darum bei guten wie schlimmen Zufällen eine ruhige Haltung zu zeigen, die Freude wie den Schmerz zu dämpfen und die Leidenschaft zu bezwingen, — das ist die Maxime, welche uns die Sitte zu befolgen gebietet. Sie verlangt nicht apathische Gleichgültigkeit, die als naturwidrig verletzt, sondern eine Ermässigung der Affecte, die zureichend ist an dem natürlichen Gefühl nicht zweifeln zu lassen, und die doch von Andern Eindrücke fern hält, die das Gleichmass ihres Innern zu stören vermöchten. Von diesem seinem Ursprungspunkte aus gewinnt nun aber alsbald der Begriff

*) Zeugnisse hierüber vgl. bei L. Schmidt, Ethik der Griechen, II, S. 418 ff.; über dieselben Eigenschaften in der Homerischen Zeit Buchholz a. a. O. III, S. 344 ff.

des gesitteten Benehmens eine weitere Ausdehnung. Nicht bloss unbesonnene Worte und ungezügelte Affecte können uns verletzen, sondern vermöge der Macht, die die Gewohnheit auf uns ausübt, rückt alles was dem gewohnten Verhalten widerstreitet in die nämliche Stelle ein. Das gesittete Benehmen im weiteren Sinne schliesst daher nicht bloss das materiell, sondern auch das formell Anstössige von sich aus, das an sich nicht uns verletzen würde, aber durch den Widerspruch mit dem in der Gesellschaft herkömmlichen Benehmen ungebührlich die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Wer sich völlig anders kleidet als seine Zeit- und Standesgenossen, wer mit der Hand statt mit der Gabel in die Schüssel greift, gilt uns ebenso als ungesittet wie derjenige, der über eine Ungeschicklichkeit die seinem Nachbar widerfährt in ein lautes Gelächter ausbricht, oder der aufdringlich immer nur von sich selber redet.

d. Die Umgangsformen: der Gruss.

Wird auch das persönliche Verhalten überall durch die Rücksicht auf Andere bestimmt, so sind doch die Erscheinungen, in denen sich dasselbe bethätigt, rein individueller Art. Schmerz und Freude kann auch noch der Einsame empfinden; nur die Aeusserung dieser Affecte ist meist eine andere als in der Gesellschaft, da eben die Rücksicht auf diese hinwegfällt. Hierin unterscheiden sich nun wesentlich jene Formen des gesitteten Benehmens, die in dem Verhalten gegen Nebenmenschen sich äussern, und die ohne das Zusammensein mit ihnen überhaupt hinfällig werden. Ist bei der persönlichen Haltung die Rücksicht auf den Andern eine indirecte, so ist sie bei den Umgangsformen eine directe: ihr Motiv besteht gerade in dieser Rücksicht, dem nun das äussere Verhalten einen angemessenen Ausdruck gibt. Von besonderer Wichtigkeit sind unter diesen Erscheinungen, die an sich je nach Gelegenheit ausserordentlich wechseln können, diejenigen durch welche der Mensch seinem Nebenmenschen die Gesinnungen seiner Achtung, seines Wohlwollens und seiner Freundschaft bezeigt.

Die allgemeinste Form der Aeusserung dieser Gesinnungen ist der Gruss. Achtung vor dem Nächsten ist seine Grundbedeutung, die sich in seinen höchsten wie in seinen abgeblasstesten Formen verräth. Aber mit ihr können sich die verschiedensten Nebenvorstellungen, Freundschaft, Wohlwollen, Herablassung, Demuth, verbinden. Dass der noch heute constanteste Bestandtheil des Grusses, die Verneigung, aus den Gefühlen, die gegenwärtig diese Aeusserung der Achtung begleiten, nicht mehr zureichend erklärt werden kann, ist augenfällig. Auch hier muss man daher auf den muthmasslichen Ursprung der Sitte zurückgehen. Von diesem genetischen Gesichtspunkte aus hat man versucht, den Gruss als eine einstige Form der Friedensbezeigung aufzufassen. In einem Zeit-

alter, in welchem der begegnende Fremdling leicht ein das Leben bedrohender Feind sein konnte, mochte es gerathen erscheinen, dass zufällig sich Begegnende durch Geberden ihre friedliche Absicht kundgaben. So soll der Handschlag die Wehrlosmachung der Rechten, das Entblössen des Hauptes die eigene Schutzlosigkeit andeuten, und als verwandte Symbole sollen verschiedene andere Grussformen anzusehen sein: wie die chinesische Sitte der Emporhebung der Hände, die dem Bekenner des Islam eigene Kreuzung der Hände über der Brust, endlich nicht minder das im Orient und in afrikanischen Despotenländern noch heute vorkommende Niederwerfen des Geringeren vor dem Vornehmen. Haben doch alle diese Formen des Grusses dies mit einander gemein, dass sie den Grüssenden der Fähigkeit berauben sich zu vertheidigen oder einen Andern anzugreifen *).

Auch hier muss jedoch geltend gemacht werden, dass der thatsächliche Effect einer Handlung und ihr wirklicher Zweck nicht nothwendig, und dass sie in der Geschichte der Sitte sogar höchst selten zusammenfallen. Dies schliesst natürlich nicht aus, dass Wirkungen, die mit einer gewissen Constanz einer bestimmten Handlung folgen, nachträglich, wo sich die Gelegenheit bietet, zu Motiven derselben erhoben werden. Auch im gegenwärtigen Falle mag dies geschehen sein; aber es handelt sich hier sicherlich nur um eine der mannigfachen Verzweigungen, deren eine solche primitive Sitte fähig ist. In Fragen der Sittengeschichte wird man gut thun sich von vornherein nach Beweggründen umzusehen, die für einen primitiven Culturzustand bestimmend sein können. Doch wenn, wie im vorliegenden Fall, der directe historische Nachweis nicht zu führen ist, dann wird aus dem Zusammentreffen eines einzelnen Effectes mit einem möglichen Motiv überhaupt nur ein Schluss gestattet sein, falls alle andern Erscheinungen auf das nämliche Motiv hinweisen. Dass dies aber für jene Auffassung des Grusses keineswegs zutrifft, lässt, wie ich glaube, unschwer sich darthun.

Zunächst gibt es eine Grussform, die, sicherlich von sehr hohem Alter, jene Deutung völlig ausschliesst. Es ist dies die grüssende Verneigung des Menschen vor seinem Gotte oder vor dessen Bilde: die Stellung des Betenden ist die eines Grüssenden, wobei sich nur die gewöhnliche Achtungsbezeigung zum Ausdruck der tiefsten Verehrung und Demuth gesteigert hat. Nicht anders verhält es sich mit jenen Formen des Grusses, bei denen der Mensch vor einem andern Menschen sich demüthigt, wo aber der Gedanke an eine Friedensversicherung ebenfalls so fern wie möglich liegt: so, wenn sich im Orient der Unterthan vor seinem Gebieter auf die Erde wirft, oder wenn dereinst in Griechenland der verfolgte Fremdling die Kniee des Gastfreundes, der ihn aufnahm, schutz-

*) Jhering, Zweck im Recht, II, S. 640 ff.

flehend umfasste. Nun ist es eine Regel, die in der Geschichte der Sitte überall sich bestätigt findet, dass, sobald verwandte Gewohnheiten von mannigfach abgestufter Intensität vorkommen, die intensivsten, in denen sich die stärksten Gefühle kundgeben, durchgängig die ursprünglichsten sind. Die weitere Entwicklung wird dann durch das Gesetz beherrscht, dass allmählich die Gefühle sich abschwächen, wodurch nun auch die Aeusserungen derselben gemässigtere werden und allmählich sogar andere Motive neben den ursprünglichen Platz finden können.

Wenden wir diese Regel auf den gegenwärtigen Fall an, so trägt die religiöse Ehrfurchtsbezeigung alle Kennzeichen einer primitiven Form an sich. Ihr am nächsten kommt derjenige Gruss, bei welchem sich der Mensch vor dem Menschen demüthigt, und der auch in seiner äusseren Erscheinung von den Geberden religiöser Demüthigung manchmal kaum zu unterscheiden ist. In der That ist es ja nicht ganz selten geschehen, dass diese Demüthigung vor den Inhabern der irdischen Macht den Schritt zur religiösen Verehrung wieder zurückgethan hat. Die Verehrung des Nebenmenschen, über das gebührende Mass gesteigert, führt vermöge der inneren Verwandtschaft der Gefühle von selbst zur Vergötterung.

An die Erniedrigung des Unterthanen vor dem Herrscher schliesst sich nun in allmählich abgestufter Folge der Gruss des Subalternen vor dem mächtigen Minister, des bescheidenen Handwerkers vor dem vornehmen Manne, dann die Verbeugung mit der sich Gleichgestellte begegnen, bis zu dem herablassenden Neigen des Hauptes oder der Hand, mit welchem der Fürst die tiefe Verbeugung seines Dieners erwiedert. So abgeblasst hier immerhin die Aeusserung der Achtung erscheinen mag, sie ist schliesslich doch von der Ehrfurchtsbezeigung des Untergebenen, dem dieses Zeichen der Huld gilt, und selbst von jener tiefsten Aeusserung der Demüthigung, die der Mensch nur seinem Gotte gegenüber kennt, bloss dem Grade nach verschieden.

Eine Bestätigung dieses religiösen Ursprungs der Grussformen liegt in der Bedeutung der Grussworte, in denen sich jene Beziehung grossentheils heute noch deutlich erkennbar erhalten hat. Die Grussworte sind durchgängig mehr oder minder rudimentär gewordene Gebetsformeln*). Sie sind in der Regel Gebete für den Angeredeten oder Begrüssten, können sich aber in einigen Fällen zu Gebeten an denselben erheben: so bei der Bitte des Schutzflehenden, der demüthigen Ehrfurchtsbezeigung vor dem Herrscher, und namentlich immer bei der religiösen Demüthigung, bei der auch das gewöhnliche Verhältniss zwischen Grussgeberde und Grussworten sich umkehrt, indem das gesprochene Gebet zur Hauptsache wird, während die Geberde nur die begleitenden Gefühle andeutet.

*) Für einige Grussworte, denen dieser Charakter besonders deutlich aufgeprägt ist, wie Pax vobiscum, Gott sei mit Dir, Adieu, nimmt diese auch Jhering an, a. a. O. S. 694.

Diese Eigenschaft der Grussworte ist der Auffassung des Grusses als einer Friedensbezeigung offenbar wenig günstig. Von der Versicherung der friedlichen Gesinnung bis zum Gebet ist doch ein weiter Schritt. Weit näher liegt dieses den Bezeigungen der Ehrfurcht, der Achtung, der Freundschaft, des Wohlwollens — Gradabstufungen verwandter Gefühle, zu deren Ausdruck wir heute noch die Grussgeberden wie die Grussworte verwendet sehen. Sitten von so urwüchsiger Bedeutung wie der Gruss entstehen nicht auf dem Wege der Reflexion, und wenn diese in einzelnen Fällen sich einer vorhandenen Sitte bemächtigt, so besitzt sie nicht die Macht, sie über den beschränkten Zweck dem sie dient auszudehnen und am Leben zu erhalten. Nur die Kraft ursprünglicher Gefühle ist im Stande so übereinstimmende Lebensäusserungen hervorzubringen, und nur die bei allem Wechsel erhalten bleibende Continuität der Gefühle vermag den wechselnden Ausdrucksformen die Constanz ihres Charakters zu wahren. Wir grüssen heute noch den begegnenden Bekannten mit Geberden und Worten, die abgeschwächte Wiederholungen der Geberden und Worte sind, mit denen vor unvordenklicher Zeit der Mensch vor seinem Gotte sich demüthigte, weil schliesslich doch ein Band der Verwandtschaft diese Gefühle verbindet. Indem die Demuth in Ehrfurcht, diese in Achtung, Freundschaft, Wohlwollen überging, haben sich Stufe für Stufe die Grussgeberden ermässigt; die Grussworte sind aus Gebeten an den Begrüssten zuerst in solche für denselben und endlich in blosse Wunschformeln umgewandelt worden, die nur im sprachlichen Ausdruck meist die Spuren ihres Ursprungs noch an sich tragen.

Eine Form des Grusses gibt es jedoch, für welche eine rein menschliche Entstehung nicht unwahrscheinlich ist: der Handschlag. Auch bei ihm ist die älteste Bedeutung nicht die Friedensversicherung sondern das Gelöbniss und der Vertrag*). Das wechselseitige Umfassen der Rechten oder in besonders feierlichen Fällen beider Hände erscheint hier als ein so natürliches Symbol des Bundes, welcher den Menschen an den Menschen fesseln soll, dass es begreiflich ist, wenn wir demselben weit verbreitet, namentlich bei semitischen und indogermanischen Völkern, begegnen. Immerhin fehlt selbst bei dem Handschlage die religiöse Beziehung nicht. Denn die rechte Hand ist es zugleich, welche den Eidschwur symbolisch bekräftigt, indem der Schwörende mit ihr einen Gegenstand berührt, der ihm vor andern als heilig gilt, in heidnischer Zeit den Schwertgriff, in christlicher das Crucifix oder den Reliquienschrein. Der Jude, welchem die Religion ganz und gar als ein Bündnissvertrag zwischen Gott und Mensch galt, gab seinem Jehova, wenn er ihn trotz des mosaischen Verbotes im Bilde versinnlichte, die aus den Wolken herabreichende Hand als unerlässliches Attribut. Mag darum auch der Handschlag selbst

*) J. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, 2. Ausgabe, S. 138.

ursprünglich schon ein für menschliche Verhältnisse verwendetes Zeichen gewesen sein, so wird man doch kaum fehlgehen wenn man annimmt, dass die Heilighaltung des so geleisteten Versprechens zugleich in jener religiösen Beziehung wurzelt: in diesem Sinne mochte die Geberde gleichzeitig als Symbol des Bündnisses und des religiösen Gelöbnisses empfunden werden. In der gewöhnlichen Grussform sind dann, wie in den andern Fällen, beide Bedeutungen allmählich bis zur allgemeinen Freundschaftsbezeigung abgeschwächt worden.

e. Die ethische Bedeutung der Umgangsformen.

Ein näheres Eingehen auf die sonstigen Erscheinungen, in denen sich im socialen Verkehr die Rücksichtnahme auf Andere bethätigt, mag hier unterbleiben*). Der Gruss kann in dieser Hinsicht als ein typisches Beispiel gelten, welches sich nur durch sein höheres Alter von manchen andern Formen der Höflichkeit unterscheidet. Eben desshalb beginnt aber bei diesen letzteren die Entwicklung meist erst an einem späteren Punkte; und dies wird hinwiederum dadurch möglich, dass alle hier in Frage kommenden Aeusserungen der Sitte Ausdrucksformen von verwandtem Gefühlsinhalte sind. Wenn wir unsere Briefe in der Anrede mit der Versicherung der Hochachtung beginnen und vor der Unterschrift mit dem Ausdruck der Ergebenheit schliessen, wenn wir unserm Bekannten beim Hinaustreten aus dem Hause den Vortritt lassen, wenn wir in den modernen Sprachen statt des einfachen Du Pluralformen wie Ihr oder Sie bei der Anrede gebrauchen, oder wenn umgekehrt der Chinese sein Ich im Gespräch mit möglichst erniedrigenden Attributen ausstattet, — so sind dies alles Symbole, die den mehr oder minder tiefen Bückling des Grusses in eine andere zur Gelegenheit passende Form übersetzen. Gerade darum konnten diese Erscheinungen noch so spät entstehen, dass bei ihnen die ursprünglichen Motive der Sitte nicht mehr direct wirksam waren.

*) Eine feinsinnige Untersuchung der sämmtlichen hierhergehörigen Erscheinungen hat Jhering im zweiten Bande seines „Zweck im Recht" gegeben. Ich kann nur insoweit mit dem Verf. nicht einverstanden sein, als derselbe überall bemüht ist die Entstehung der Sitten auf eine Erkenntniss ihrer socialen Zwecke zurückzuführen, ein Verfahren bei welchem dann unvermeidlich der ursprünglichen Anschauungsweise unsere eigene sich unterschiebt, während diese doch zugleich über Thatsachen Rechenschaft geben soll, die auf Grund heutiger Anschauung eigentlich unmöglich sind. Den Gruss würde heute Niemand mehr erfinden, so wenig wie den Staat oder die Sprache. In der That hat der Verf., wie ich glaube, den Fehler der alten naturrechtlichen Theorien, den er selbst an anderer Stelle so klar durchschaut, hier bis zu einem gewissen Grade auf das Gebiet der historischen Ethik übertragen. Seine Analyse der Umgangsformen ist eine vortreffliche, insoweit sie sich auf die heutigen Motive und Wirkungen bezieht; aber sie beachtet allzu wenig die wirkliche Entwicklung der Erscheinungen.

Um so mehr aber konnten letztere dies indirect sein, indem die neuen Formen lediglich als angemessene Ergänzungen der ursprünglichen empfunden wurden. Denn die Entwicklung der Sitte gleicht einem Baume, der immer neue Sprossen ansetzt, die ihre Nahrung zunächst nur von dem Zweig empfangen auf dem sie gewachsen sind, durch diesen aber schliesslich doch mit der Wurzel zusammenhängen. Diese Wurzel bilden auch hier religiöse Gefühle und Cultusvorstellungen, die zu den Gefühlen der Demuth, Verehrung und Achtung, die allen hier in Rede stehenden Sitten zu Grunde liegen, eine besonders nahe Affinität besitzen.

In der Gestalt, in welcher sich jene Gefühle in den menschlichen Umgangsformen bethätigen, sind dieselben sicherlich nicht ursprünglich. Im Naturzustande kennt der Mensch keine Rücksichten auf seinen Nebenmenschen, am allerwenigsten solche die er sich freiwillig gegenüber dem Gleichgestellten auferlegt. Aber es ist ebenso undenkbar, dass jene socialen Verkehrsnormen entstanden sein sollten, ohne dass sie mindestens in entwicklungsfähigen Keimen schon vorgebildet waren. Hier ist nun die Furcht vor den Mächten, die den Lauf der Natur und das eigene Schicksal lenken, das früheste Motiv das den Willen demüthigt, indem es ihn einer höheren Gewalt unterordnet. Von da überträgt sich diese Unterwerfung zuerst auf die an Kraft und Ansehen Hervorragenden unter den Stammesgenossen, um dann allmählich auf die Gleichgestellten und endlich bis zu einem gewissen Grade auf den Nebenmenschen als solchen, ganz abgesehen von der Stellung die er einnimmt, überzugehen. So entwickelt sich die Grundregel der socialen Verkehrsformen: „Begegne, ohne deiner eigenen Würde etwas zu vergeben, deinem Nächsten mit Achtung und wenn er es verdient mit Verehrung; mit deiner eigenen Person aber tritt, soweit die Sache der du dienst es zulässt, bescheiden zurück."

Nicht immer bewahrt die Sitte die Grenzen, die in dieser Regel angedeutet sind. Das Gleichgewicht zwischen der Achtung vor dem Nächsten und der eigenen weiss sie nicht immer einzuhalten. Es liegt in der Natur der Höflichkeit, dass sie zu Uebertreibungen neigt. Indem ihre Normen gebieten in Jedem die Menschenwürde zu achten, kann es nicht fehlen, dass dieses Gebot zuweilen mit der moralischen Schätzung des Individuums in Conflict geräth. Sind wir genöthigt in manchen Fällen die conventionellen Achtungsbezeigungen der Höflichkeit als eine Form zu betrachten, hinter der sich kein entsprechender Inhalt birgt, so ist es begreiflich, dass ein sicheres Verhältniss zwischen Form und Inhalt hier überhaupt verloren geht. Die Gewohnheit stumpft aber gegen solche Uebertreibungen ab und macht sie unschädlich. Was die Zeitgenossen für passend und natürlich gehalten hatten, erscheint dann einer späteren Zeit, über die jene Gewohnheit keine Macht mehr hat, einfach lächerlich. So sehen wir heute in dem „in Demuth ersterbenden Diener und Knecht" aus dem Briefstil des vorigen Jahrhunderts eine abgeschmackte Ueber-

treibung, und es ist möglich dass künftigen Generationen unser verschwenderischer Gebrauch der „Hochachtung und Ergebenheit“ in keinem anderen Lichte erscheinen wird. Vermöge dieses Einflusses der Gewohnheit, der zu allen Uebertreibungen der Form die stillschweigende Correctur bildet, bleibt der innere Gehalt der Umgangsformen während verhältnissmässig grosser Zeiträume annähernd unverändert. Nur die grössten Epochen in der Entwicklung der Cultur zeigen hier tiefere Unterschiede. Die hauptsächlichsten Stadien dieser Entwicklung sind die drei: der ausschliesslichen Ehrfurchtsbezeigungen des Niedrigeren gegen den Höheren, der Achtungsbeweise Gleichstehender unter einander, endlich der Achtung Aller gegen Alle.

Diese Erweiterung würde nicht entstehen können, ohne dass sich das ursprüngliche Motiv allmählich veränderte und mit andern Motiven verbände. Das früheste Motiv ist aber die Furcht. Wie der Mensch seine Götter zuerst fürchtet, dann achtet und zuletzt liebt, so ist es auch die Furcht, die zuerst den Rücken des Sclaven krümmt, wenn er vor seinem Herrn erscheint; erst unter dem Einfluss milderer Sitten, welche ein Band der Anhänglichkeit zwischen allen Mitgliedern des Hauses knüpft, ermässigt sich die Furcht zu dem Gefühl der Achtung. Damit aber dieses auf Gleichgestellte und endlich sogar auf niedriger Stehende sich ausdehnen könne, dazu bedarf es anderer Beweggründe als der Furcht, die hier ihre Geltung verloren hat. Ein solcher liegt in jener persönlichen Haltung, die, um der eigenen Würde nichts zu vergeben, die Aeusserung egoistischer Wünsche zurückdrängt. Wie aus der Furcht die Achtung, so entspringt aus dem Streben nach Würde allmählich der Wunsch, den Andern im Verkehr nicht lästig zu fallen durch das aufdringliche Geltendmachen eigener Interessen. Der Zwang, den sich der Mensch durch dieses Zurückhalten seiner persönlichen Interessen auferlegt, ist sicherlich nicht das Resultat einer Reflexion, welche sich sagt dass der Verkehr dann am bequemsten sein werde, wenn Jeder sich gewisse Schranken setzt: letzteres ist der Effect, nicht das Motiv der Sitte. Wohl aber werden die unangenehmen Empfindungen, die demjenigen nicht erspart bleiben der überall seine eigene Person vordrängt, von frühe an einen wirksamen Regulator des Verkehrs zwischen Gleichgestellten bilden. So entstehen die Wirkungen der Achtung, ehe diese selbst noch das thatsächliche Motiv der Handlungen geworden ist. Aber die Wirkung wandelt sich in ein Motiv um, neben dem freilich das frühere und niedrigere, der Wunsch nicht anzustossen durch Vordrängen der eigenen Person, fortan seine Macht bewahrt. Nur gewinnt auch dieser Wunsch eine durch die sociale Verkehrsnorm ihm aufgeprägte specifische Färbung: denn die Zurückhaltung gilt nun weniger desshalb als geziemend, weil das Gegentheil zu unerfreulichen Conflicten führen kann, sondern weil es gegen die Sitte verstösst. Obgleich dies Motiv an sich weniger

stark ist als das ursprüngliche, so ist es doch das wirksamere. Denn jenes ist nicht immer gegenwärtig; es versagt nur zu leicht unter dem Druck egoistischer Interessen. Wie oft geht noch den Helden der Ilias oder des Nibelungenliedes in der Leidenschaft jede Rücksicht auf Andere in Worten wie Handlungen verloren! Die Sitte aber wacht unablässig, und sie wird zu einer um so unwiderstehlicheren Macht, je mehr sie in die individuellen Gewohnheiten des Handelns eingedrungen ist. Haben so die symbolischen Ausdrucksmittel der Achtung erst in den Verkehr der Gleichgestellten allgemeinen Eingang gefunden, so ist ihrer weiteren Ausdehnung nach unten hin in angemessen abgeschwächten Formen kein Hinderniss mehr gesetzt. Es genügt dazu das einmal entstandene Motiv der Menschenachtung, unterstützt von dem natürlichen Antrieb durch ein Zeichen anzudeuten, dass die empfangene Achtungsbezeigung bemerkt worden sei. Darum unterscheidet die Sprache der Höflichkeit von dem Gruss den Dank für denselben. Aber da der Gruss selbst in Achtungsbezeigungen verschiedenen Grades bestehen kann, bis herab zu der symbolischen Andeutung dass man die Anwesenheit eines Andern bemerkt habe, so versteht es sich von selbst, dass der Dank für den Gruss ebenfalls wieder ein Gruss ist.

In dieser Entwicklung liegt die ethische Bedeutung der Umgangsformen klar ausgesprochen. Sie ist eine doppelte. Auf der einen Seite ist das gesittete Benehmen in allen seinen Gestaltungen, als persönliche Würde wie als Höflichkeit im Verkehr mit Andern, ein Symptom sittlicher Anschauungen, welches um so werthvoller wird, je mehr die beiden Componenten des Verhaltens, die Wahrung der eigenen Würde und die Unterdrückung des persönlichen Interesses, sich die Waage halten. Zugleich wird dadurch jener Neigung zur Uebertreibung, welche den Formen der Höflichkeit innewohnt, am sichersten vorgebeugt. Zweitens aber ist das gesittete Benehmen einer der wichtigsten sittlichen Effecte, welche die Entwicklung der Cultur mit sich führt. Ursprünglich hervorgegangen aus Motiven, deren ethischer Werth noch gering, hat letzterer in Folge jener Verlegung des Motivs in die Wirkung, welche der psychologische Hebel dieser ganzen Entwicklung ist, fortwährend zugenommen. Hieran reiht sich aber eine subjectiv ebenfalls nicht beabsichtigte, vom Standpunkt der objectiven Betrachtung jedoch äusserst wichtige Folge. Obgleich nämlich die Regeln des gesitteten Benehmens und des Umgangs mit Andern zunächst nur eine formale Bedeutung besitzen, so üben sie doch, indem sie die Aeusserungen der rohen Selbstsucht zurückhalten und in allen Fällen die Rücksicht auf Andere zur Norm des socialen Verkehrs machen, auch auf die Gesinnung einen fortwährenden Zwang aus: eindringlicher weil unablässiger als Moralpredigten und geschriebene Pflichtgebote rufen sie Jedem die Mahnung zu: „Sei nicht selbstsüchtig und achte die Rechte des Nächsten!"

Unter den Hülfsmitteln, welche, selbst zum Theil ausserhalb der specifisch sittlichen Sphäre gelegen, die Hebel aller sittlichen Cultur bilden, nehmen auch hier wieder die religiösen Factoren die erste Stelle ein. Jene Nützlichkeitsmotive dagegen, denen wir, wo wir unsere eigene Reflexion als Massstab an die Dinge anlegen, so leicht den Hauptwerth beimessen, bleiben zunächst völlig im Hintergrund; falls sie überhaupt wirksam sind, sind sie es in anderer Weise als heute, namentlich als Furcht vor den verderblichen Folgen des Zorns der Götter bei der Verletzung von Cultusvorschriften und religiösen Geboten. So ist in den Anfängen des gesellschaftlichen Lebens dieses in allen seinen Aeusserungen durchdrungen von dem Gedanken an jene übersinnliche und doch sinnlich vorgestellte Welt, von der sich der Mensch in glücklichen wie unheilbringenden Tagen abhängig fühlt. Das Streben jener idealen Welt in der wirklichen Ebenbilder und Symbole zu schaffen hat den Sinn für das Schöne geweckt, um ihn dann auch für die Zwecke des alltäglichen Lebens nutzbar zu machen. Die Gemeinschaft der Götterverehrung hat die Freude am gemeinsamen Leben entwickelt und so, durch die nothwendig werdende Rücksicht auf den Genossen, der Rohheit der individuellen Triebe einen Zügel angelegt. Die Gefühle der Verehrung und Demuth, erwachsen aus der Furcht vor der Uebermacht der Götter, sind auf den Mitmenschen, der durch körperliche und geistige Vorzüge Bewunderung abnöthigte, übertragen worden, und aus diesen Gefühlen sind endlich unter der Wirkung gemeinsamen Lebens und gemeinsamer Arbeit die rein menschlichen Triebe der Achtung und des Wohlwollens hervorgewachsen. Erst die Entwicklung dieser sittlichen Triebe erfüllte auch die geselligen Verbände der Menschen allmählich mit einem sittlichen Inhalt. So haben diese, die gleichfalls zunächst aus physischen Bedürfnissen entsprungen waren, unter dem Einfluss der individuellen Lebensformen und mit denselben den Weg aus einem vorsittlichen in einen sittlichen Lebenszustand zurückgelegt.

4. Die Gesellschaftsformen.

a. Die Familie und der Stammesverband.

Da unter den socialen Verbänden, welche die menschliche Gesellschaft zusammensetzen, die Familie der engste ist, so pflegte man anzunehmen, sie sei zugleich der ursprünglichste, und um sie seien die übrigen, der Stammesverband, der Staat, gleichsam in concentrischen Kreisen entstanden. Da der Familienverband auf den verbreitetsten Naturtrieben, dem Geschlechtstrieb und der Liebe der Erzeuger zu ihren Nachkommen, beruht, so scheint in der That eine solche Voraussetzung nahe genug zu liegen. Dennoch entbehrt sie der thatsächlichen Bestätigung. Je weiter wir die Geschichte der Familie zurückverfolgen, um so mehr

scheinen die festen Grundlagen derselben, die Unlösbarkeit der Ehe und deren Bedingung, die dauernde Gattenliebe, verloren zu gehen. Ist auch die Annahme einiger Anthropologen, dass der Zustand der Agamie, der Ehe- und Familienlosigkeit, der Naturzustand des Menschen sei, mindestens eine unberechtigte Verallgemeinerung, so ist es doch unzweifelhaft, dass die Bedeutung der Ehe gegenüber andern socialen Beziehungen in früheren Culturzuständen zurücktritt, und dass demgemäss namentlich der sittliche Werth derselben ein niedriger ist*). Ueber der Familie steht ursprünglich weit überragend an Einfluss und sittlichem Werth der Stammesverband. Er ist es, der bei vielen Naturvölkern noch heute an socialer Bedeutung die Ehe übertrifft, und auf dessen einstigen Einfluss auch bei den Culturvölkern zahlreiche Ueberlebnisse der Sprache und Sitte zurückweisen.

Im isolirten Zustande, wie ihn seit Hobbes die theoretische Construction der Rechts- und Staatsphilosophen so oft angenommen, treffen wir, von einzelnen individuellen Verirrungen abgesehen, die aber nur als krankhafte Erscheinungen einer hoch entwickelten Cultur vorkommen, den Menschen nirgends an. Wohl hat jener Kampf, aus dem dereinst Hobbes die menschliche Gesellschaft hervorgehen liess, dem Naturzustand nirgends gefehlt; aber er ist nirgends ein Kampf des Einzelnen gegen den Einzelnen, sondern immer nur ein solcher des Stammes gegen den Stamm gewesen. Das Stammesgefühl, wie es nach oben einer umfassenderen staatlichen Organisation im Wege steht, wirkt nicht minder nach unten hin hemmend auf das Familiengefühl. Der Stamm, der allein einen nothdürftigen Rechtsschutz gewährt, nimmt dafür auch namentlich die Leistung des Mannes ganz für sich in Anspruch. Bei der vorzugsweisen Hochschätzung körperlicher Kraft ist der Werth des Weibes überhaupt ein geringer. Am frühesten knüpft sich eine gewisse Werthschätzung der Frau gerade an den Gedanken, dass sie die lebendige Trägerin der Blutsverwandtschaft sei, welche die Stammesgenossen mit einander verbindet. So ist als sittlicher Verband der Stammesverband der ursprünglichste. Aus ihm ist in divergirender Entwicklung ebenso der engere Kreis der Familie wie der weitere des Staates hervorgegangen.

---

*) Die Hypothese eines ehelosen Urzustandes, zuerst von J. J. Bachofen (Das Mutterrecht, Stuttgart 1861, Vorrede) aufgestellt, und dann von einigen englischen Anthropologen, wie Lubbock, M'Lennan u. A. adoptirt, ist lediglich eine Hülfshypothese, die nach Bachofen's Ansicht die unten zu besprechenden Erscheinungen der Entstehung des sog. Mutterrechtes erklärlich machen sollte. Da sich nun diese Erscheinungen, wie wir sehen werden, viel ungezwungener auf andere Weise deuten lassen, so fallen die Motive zu jener Hypothese von selbst weg, womit übrigens nicht geleugnet werden soll, dass wilde oder verwilderte Zustände vorkommen, die der regelmässigen Eheschliessung völlig entbehren. Vgl. die hierfür gesammelten Zeugnisse bei Lubbock, Entstehung der Civilisation, deutsche Ausg., S. 79 ff., denen schwerlich Jemand eine allgemeingültige Beweiskraft zugestehen wird.

Schwer wiegende Zeugnisse für dieses Zurücktreten der Familie hinter dem Stammesverband sind einerseits der ursprüngliche Mangel bestimmter Bezeichnungen für den Act der Eheschliessung in der Sprache, anderseits der verhältnissmässig späte Ursprung religiöser Ceremonien, welche die Eheschliessung begleiten. Der gemeinsame Wortschatz der indogermanischen Völker enthält bereits zahlreiche Ausdrücke für die verschiedenen Verwandtschaftsgrade: nicht nur Vater, Mutter, Bruder, Schwester, Sohn und Tochter, sondern auch die entfernteren wie Schwager, Schwiegervater und Schwiegermutter, Neffe, Enkel sind mit geringen Variationen der Bedeutung ihnen gemeinschaftlich*). Dieser Thatsache entspricht die andere, dass bei den niederen Rassen die entfernteren Verwandtschaftsgrade zumeist viel genauer unterschieden und specialisirt werden als bei den Culturvölkern**). Das Bedürfniss hierzu ist offenbar ein viel regeres, so lange sich die Einzelfamilie noch nicht von dem weiteren Verbande dem sie angehört gesondert hat. Jene Erscheinung ist daher ein Symptom, in welchem das Uebergewicht des Stammesverbandes deutlich sich verräth. Anderseits entspricht der geringeren Werthschätzung der auf die engere Familie bezüglichen Sitten der Mangel sprachlicher Bezeichnungen für die Familie selbst, für die Institution der Ehe, Eheschliessung, Hochzeit u. s. w. Selbst den indogermanischen Sprachen fehlt es hier an gemeinsamen Wörtern, woraus freilich nicht geschlossen werden darf, dass ihnen Familie und Ehe überhaupt unbekannt waren, wohl aber dass deren sittliche Bedeutung verhältnissmässig zurücktrat. Ebenso beweist dies der Mangel oder die dürftige Ausbildung religiöser Ceremonien der Eheschliessung. Während sonst, wie wir sahen, die mannigfaltigsten Erscheinungen der Sitte von religiösen Vorstellungen getragen sind, beginnt die Heilighaltung der Ehe erst mit dem Eintritt in den Culturzustand. Dies Zeugniss ist um so gewichtiger, da der Naturmensch allem was für ihn Gegenstand einer höheren Werthschätzung ist die religiöse Weihe zu geben pflegt, so insbesondere auch Lebensacten die mit dem Familienleben in naher Beziehung stehen, wie der Mannbarkeitserklärung der Jünglinge, der Adoption. Wohl treffen wir in primitiven Zuständen weit verbreitet gewisse Hochzeitgebräuche, von denen manchmal Rudimente noch in eine spätere Cultur hineinreichen. Aber dieselben sind durchweg nicht religiöser Art. Hierher gehören vor allem die vielfach vorkommenden symbolischen Kämpfe um die Braut, ein Ueberlebniss aus einer Zeit, in welcher die Frau wirklich geraubt wurde. Der Kampf um die Frau ist zugleich ein deutliches Zeichen ihrer niedrigen Stellung. Denn selten nur ist sie selbst activ an dem Streite betheiligt. Meist ist

*) Pictet, Origines, III, p. 28 ff.

**) Vgl. die Zusammenstellung von Lubbock, Entstehung der Civilisation, Cap. IV, S. 131 ff.

es ein Kampf mit ihren Angehörigen, als deren Eigenthum sie betrachtet wird. Mit dieser Vorstellung hängt daher eine zweite Reihe von Bräuchen zusammen, deren gemeinsamer Charakter darin besteht, dass die Eheschliessung als ein Kauf gilt. Die Frau selbst wird dabei als das Kaufobject betrachtet, das der Mann von den Schwiegereltern gegen eine Entschädigung ersteht*). Die Umkehrung dieses Verhältnisses, wo aus dem gemeinsamen Familienbesitz der sich verheirathenden Tochter ein Theil als Mitgift ausgeschieden wird, scheint durchweg einer späteren Zeit anzugehören, in welcher das Familiengefühl bereits ein lebendigeres geworden war. Dieses ist es dann auch, welches die Ehe allmählich unter einen religiösen Gesichtspunkt stellt und demgemäss die Schliessung derselben mit mancherlei Cultushandlungen umgibt. Aber es ist bezeichnend, dass die letzteren hier nicht aus der Sache selbst hervorwachsen, sondern erst vermittelst gewisser äusserer Beziehungen auf sie übertragen werden.

Nichts hat sicherlich zur Festigung der engeren Familienbande mehr beigetragen als das Wohnen in einer Hütte, das aber erst mit dem Uebergang zu dem sesshaften Leben des Ackerbauers zur stehenden Sitte wurde. Nun erst wurde es ein natürliches Bedürfniss, bei der ersten Einführung der Frau in die fortan gemeinsame Wohnstätte die Schutzgötter des Hauses, die von jetzt an auch ihre Schutzgötter waren, anzurufen. So wird die Eheschliessung zu einem Feste, an das ein gemeinsames Mahl mit gemeinsamem Opfer sich anschliesst. Mit dem Augenblick, wo an Stelle der alten Kampfessitten friedliche Ceremonien die Eheschliessung begleiten, nimmt daher diese zugleich einen religiösen Charakter an. Indem der Frau, die in Abwesenheit des Mannes in der Hütte waltet, die Unterhaltung des Herdfeuers obliegt, ist sie es zugleich die das tägliche Opfer besorgt, und die überhaupt darüber wacht dass der Cultus der häuslichen Götter nicht verabsäumt werde. So erhebt sich das Weib zur Priesterin des Hauses, ein Wandel ihrer Stellung, der für die Hebung ihres eigenen Werthes wie für die Veredlung der Ehe von der grössten Wichtigkeit ist. Nun ist es die Frau, deren Stimme in allen häuslichen Angelegenheiten gehört wird, die Mutter, die der Tochter das feierliche Geleite in die Wohnung des für sie gewählten Gatten gibt, oder die die Neuvermählte des Sohnes an der Schwelle des Wohnhauses in Empfang nimmt. Bei Germanen, Griechen und Römern werden darum als Schutzgötter des häuslichen Herdes weibliche Gottheiten verehrt**). So hat, wenn auch die Ehe an sich nicht religiösen Ursprungs ist, doch erst die Erhebung der Eheschliessung zu einem Act von religiöser Bedeutung diesem Lebensverhältniss einen sittlichen Inhalt gegeben, dessen es vorher entbehrte.

*) Vgl. z. B. Waitz, Anthropologie, II, S. 110, V, S. 144.
**) Siehe oben S. 125.

b. Mutter- und Vaterrecht.

Die Erhebung der Ehe in den Gesichtskreis der religiösen Vorstellungen übt neben dieser directen noch eine indirecte, in ethischer Beziehung nicht minder werthvolle Wirkung aus. Sie besteht darin, dass durch die neue Auffassung die primitiven Vorstellungen zurückgedrängt werden, die zwar für eine frühe Zeit des sittlichen Momentes nicht entbehren, auf die Dauer aber der Versittlichung des ganzen Lebensverhältnisses hindernd im Wege stehen. Solch primitiver Vorstellungen begegnen uns zwei, die eine an ursprüngliche mythologische Ideen, die andere an natürliche Rechtsanschauungen anknüpfend. Die erste nimmt das Weib, die zweite den Mann zum Mittelpunkt der Familie. Beide scheinen sich demnach auszuschliessen; trotzdem können sie, vermöge jener Fähigkeit Widersprechendes zu verbinden die dem mythologischen Denken überall eigen ist, auf gewisse Zeit neben einander hergehen, namentlich aber in den Nachwirkungen, die sie in Sitte und sittlichen Anschauungen hinterlassen, in einander eingreifen. Es bleibe dahingestellt, ob diejenige Vorstellung, die in der Mutter die lebendige Trägerin der Familieneinheit erblickt, überall die ältere sei, der die andere, die den Vater an diese Stelle setzt, erst nachfolgte, wie dies viele Culturhistoriker annehmen*). Für unsere Zwecke genügt es, die Motive, aus denen diese beiden Anschauungen entsprungen sind, als ursprünglich neben einander hergehende Factoren anzuerkennen, die aber später theilweise verschmelzen und ihre Gegensätze ausgleichen, ein Vorgang der wahrscheinlich durch die hinzutretende religiöse Heiligung der Ehe wesentlich gefördert wird.

Der erste und, wenigstens da wo beide sich ausgebildet haben, wahrscheinlich älteste jener beiden die Gestaltung der Ehe und der Familie ursprünglich bestimmenden Gedankenkreise wurzelt in der Vorstellung der Blutsverwandtschaft. Die Mutter ist es, von der nach einer überall verbreiteten primitiven Anschauung, die noch in das heroische Zeitalter der Culturvölker hineinragt, das Kind abstammt; von dem Vater ist es abhängig, sobald dieser als das gebietende Haupt der Familie angesehen wird, aber es ist ihm nicht blutsverwandt. Diese durch die Vorgänge der

*) So namentlich Bachofen, der das Verdienst besitzt, auf die Sitten und Rechtsanschauungen die das sog. Mutterrecht bilden zuerst hingewiesen zu haben, während man zuvor die hierher gehörigen Züge der Sitte irrig gedeutet oder völlig geleugnet hatte; vgl. z. B. Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, S. 131, III, S. 104; Wuttke, Geschichte des Heidenthums, I, S. 184. Auf Grund der Vorarbeiten von Bachofen u. A. hat Jul. Lippert in seiner „Geschichte der Familie", Stuttgart 1884, eine allgemeine Schilderung der Entwicklung der Familie gegeben, welche auf den beiden Annahmen beruht, dass einerseits überall das Mutterrecht dem Vaterrecht, anderseits der weitere dem engeren Familienverband vorangegangen sei. Manche einzelne Deutungen des Verf. scheinen mir bestreitbar. Im allgemeinen aber dürften seine Folgerungen, namentlich was den zweiten Punkt betrifft, zutreffend sein.

Geburt und ersten Ernährung von selbst sich aufdrängenden Vorstellungen haben besonders da Gelegenheit sich auszubilden, wo der Mann ein unstetes Leben führt, während der Frau der Schutz der Wohnung und die Sorge für die heranwachsende Generation überlassen bleibt, also namentlich bei Jäger- und Fischervölkern. Die Bedingungen ändern sich jedoch kaum, wenn mit diesen Beschäftigungen noch die des beginnenden Ackerbaues sich verbindet. Ueberall wo ein sesshaftes Leben begonnen hat, aber der Kampf um die Sorgen des Daseins oder die Lust an ungebundenem Leben den Mann oft auf lange Zeit seiner Hütte entfremden, da muss das Band zwischen Vater und Sohn sich lockern, so dass jene natürliche Vorstellung von der Gemeinschaft zwischen Mutter und Kind Raum gewinnt, um in alle Lebensverhältnisse einzudringen. Je freier die Stellung des Mannes, und je weniger ihn eine dauernde Pflicht an seine Hütte bindet, um so eher kann es nun kommen, namentlich wenn Weibermangel hinzutritt, dass sich mehrere Stammesgenossen in das nämliche Weib theilen, so dass jene Erscheinungen einer Polyandrie entstehen, die von älteren Anthropologen zuweilen für a priori unmöglich erklärt wurden. Wenn sie auch dies ganz gewiss nicht sind, da sie vielmehr in den Vorstellungen des Mutterrechts eine ebenso natürliche Quelle haben wie die umgekehrte Erscheinung der Vielweiberei in denen des Männerrechts, so bildet doch die grössere physische Kraft des Mannes einen nahe liegenden Grund für die verhältnissmässig grössere Seltenheit jener dem Vorherrschen des Weibes in der Familie entsprechenden Form der Ehe. Diese Beschränkung beruht daher auf der nämlichen Ursache, welche überhaupt die Entwicklung des Mutterrechts frühe gehemmt und in die Bahnen des Vaterrechts eingelenkt hat.

Eine bleibendere Bedeutung haben sich andere Sitten errungen, die, gleichfalls aus dem Mutterrecht entsprungen, sich nicht auf das Verhältniss der Gatten, sondern auf das der Eltern und Kinder beziehen. Da nach strengem Mutterrecht nur die Mutter ihren Kindern blutsverwandt ist, so entspringt daraus mit der Ausbildung geregelter Besitzverhältnisse das Princip der weiblichen Erbfolge. Die Tochter ist die Erhalterin der Stammesgemeinschaft; von dem Oheim, nicht von dem Vater, erbt das Kind. Der letzte Rest dieser Anschauungen, der noch tief in Zeiten hineinreicht, in denen ein anderes Recht die Herrschaft erlangt hatte, besteht in der Rolle, welche bei Germanen, Griechen und Römern die Mutter als Schützerin des häuslichen Herdes und bei der Uebergabe der Tochter oder des Sohnes zur Eheschliessung spielt. Die Pietätspflicht, die noch in der späteren Sitte besonders den Sohn mit der Mutter verbindet, erscheint als ein letzter Rest dieser ursprünglichen Vorstellungen. Wie hoch das vor allem durch die Mutter hergestellte Band der Blutsverwandtschaft lange Zeit auch in der religiösen Anschauung über der Heiligkeit des Ehebündnisses selbst steht, dafür ist die Orestessage ein sprechendes

Zeugniss. Den Muttermörder Orest verfolgen die Erinnyen, während sie die Gattenmörderin Klytämnestra verschonen, da es kein Blutsverwandter war, den sie gemordet hatte. Indem die Sage die von dem Sohn gerächte That des Ehebruchs zum Motiv der Handlung nimmt, bewegt sich diese schon in dem Gedankenkreis einer neuen Zeit; aber zum religiösen Hintergrund hat sie die ältere Anschauung: so ist der tragische Conflict zugleich ein Kampf zweier Zeitalter.

In wesentlich anderen Anschauungen wurzelt nun der zweite für die Entwicklung der Familie bestimmend gewordene Gedankenkreis, der des Vaterrechts. Nicht der Begriff der Blutsverwandtschaft ist es, mit welchem derselbe, wenigstens ursprünglich, zusammenhängt, sondern der des Besitzes. Nachdem erst ein persönliches Eigenthum entstanden war, konnte es nicht ausbleiben, dass der Mann vermöge seiner überwiegenden Kraft und seiner desshalb hervorragenderen Betheiligung am Erwerb die Herrschaft an sich riss. Die Vorstellung der Machtbefugniss über das bewegliche und unbewegliche Gut der Familie übertrug sich dann aber unvermeidlich in einer rohen, den Werth der Persönlichkeit nicht achtenden Zeit auf die Familienglieder selbst. Weib und Kinder gelten nun als ein Eigenthum des Mannes, über das er nach Willkür verfügen kann. Dem Neugeborenen schenkt er erst das Leben, indem er es aufnimmt und für sein Eigenthum erklärt. Wie er die Erstlinge des Feldes und der Herden den Göttern als Opfer darbringt, so bildet nun auch das Kindesopfer, namentlich das des Erstgeborenen, einen Bestandtheil des Opfercultus.

Viel weiter als die Spuren des Mutterrechtes finden sich Sitten verbreitet, in denen dieses väterliche Besitzrecht zum Ausdruck gelangt ist. Insbesondere ist dasselbe bei Indogermanen und Semiten von frühe an herrschend. Unter den Beschäftigungen früher Culturstufen ist diejenige des Nomaden wie der Ausbildung der Besitzverhältnisse überhaupt, so insbesondere auch der Befestigung der väterlichen Gewalt vorzugsweise günstig. Es bindet den Mann fester an sein Zelt, und die häufigeren Kämpfe mit feindlichen Horden machen es seiner physischen Kraft leichter sich Geltung zu verschaffen. Indem aber das Nomadenthum einen festeren Zusammenhalt der Familien gleicher Abstammung begünstigt, besitzt in ihm zugleich der Stammesverband die Vorherrschaft über die Einzelfamilie. Ueber der unmittelbaren väterlichen Gewalt steht darum hier die des weiteren Familienhauptes, die, je fester die patriarchalische Familienordnung gegründet ist, um so mehr selbst über den Besitz an Weibern und Kindern zu verfügen vermag. Hat mit dem Uebergang zum sesshaften Leben die Einzelfamilie sich abgesondert, so gelangt nun, nachdem der regulirende Einfluss der patriarchalischen Ordnung hinweggefallen, das väterliche Besitzrecht zu um so unumschränkterer Geltung. Die Veränderungen, die sonst noch das Leben des Ackerbauers mit sich bringt, können dieser Stärkung der väterlichen Gewalt nur günstig sein. Die

schärfere Sonderung des individuellen Eigenthums erhöht das Selbstgefühl des Einzelnen, der Sclavenbesitz gewöhnt ihn an den Gedanken, dass auch Leib und Leben der Seinen ihm als Eigenthum angehören. Damit ist der Uebergang zur Polygamie von selbst gegeben. Durch den Gesichtspunkt des Besitzes gerechtfertigt und durch die Sclaverei begünstigt, hat sie dereinst bei allen Völkern geherrscht, bei denen das Vaterrecht zur Geltung gelangt war.

c. Die Familie als sittliche Lebensgemeinschaft.

Langsam hat sich die Frau aus der niedrigen Stellung emporgerungen, in die sie das Besitzrecht des Mannes gezwungen hatte. Mehrere Einflüsse haben, so viel sich sehen lässt, zu diesem Ergebnisse zusammengewirkt. Der erste Schritt, am frühesten von semitischen Völkern zurückgelegt, bestand in der Ausdehnung des Begriffs der Verwandtschaft von der Mutter auf den Vater. Wurden damit die Eltern beide in ihrem Verhältniss zu den Kindern einander gleichgestellt, so war dies ein erster Schritt zur Anerkennung auch einer gewissen rechtlichen Gleichheit, freilich der am wenigsten entscheidende, da die Vorstellung der Abstammung vom Vater einmal entstanden leicht zu dem der Mutterrechtsidee entgegengesetzten Extrem führen konnte, wie dies in früher Zeit schon bei den Aegyptern geschehen zu sein scheint. Zu einem zweiten Schritt zwang die Noth. Der Besitz an Weibern war schon früh bei polygamischen Völkern ein Privilegium der Reichen gewesen. Wurde bei den Aermeren die Beschränkung auf eine Frau zur Regel, so fand es bald auch der Vornehmere erspriesslich sich neben einer Hauptfrau mit dienenden Nebenweibern zu begnügen, eine Beschränkung die ihrerseits wieder durch das Institut der Sclaverei nahe gelegt war. Je mehr endlich die Frau durch eigenes Verdienst, durch die Achtung in die sie sich bei den Kindern und bei dem Manne zu setzen wusste, die einmal errungenen Rechte befestigte, um so sicherer wandelten sich allmählich jene Nebenweiber in dienende Mägde um, bis schliesslich das Christenthum den Unterschied zwischen Arm und Reich auch hier zu beseitigen strebte. Mit dauerndem Erfolg war dies freilich nur möglich, weil allmählich schon in der antiken Cultur jener Gesichtspunkt des Besitzes, aus dem das Vaterrecht hervorgegangen, mehr und mehr zurückgetreten war, um ein Verhältniss gegenseitiger Rechte und Pflichten an dessen Stelle zu setzen. Doch mehr thatsächlich als mit klarem Bewusstsein hatte sich dieser Wandel der Anschauungen vollzogen, wie dies am besten die verhältnissmässig niedrige Schätzung beweist, die noch bei den alten Philosophen das Verhältniss der Ehe findet. Das praktische Leben ist hier, wie so oft, der theoretischen Construction vorausgegangen. Nachdem die überwiegende Werthschätzung der physischen Kraft der Anerkennung der geistigen Seite

der Persönlichkeit gewichen war, musste sich die neue, in der Trennung der Einzelfamilie vorbereitete Anschauung von selbst Bahn brechen, trotz der Versuche eines Plato, die alte patriarchalische Stammesherrschaft in einem idealen Zukunftsstaat zu erneuern.

Die ethische Eigenthümlichkeit jener neuen Anschauung bestand aber darin, dass sie die älteren Vorstellungen der Blutsverwandtschaft und des Besitzes beide beibehielt, sie verändernd und ihnen zugleich einen neuen Gedanken hinzufügend. Die Idee der Blutsverwandtschaft veränderte sie, indem sie dieselbe auf beide Eltern ausdehnte; den Begriff des Besitzes, indem sie Weib und Kinder zu einem geistigen Besitz erhob. Dieser unterscheidet sich von dem materiellen nicht nur durch seinen grösseren Werth, sondern insbesondere auch dadurch, dass er wegen seiner an die Persönlichkeit gebundenen Bedeutung für absolut unveräusserlich gilt. Hiermit hängt zugleich der neue Gedanke zusammen, der zu jenen alten aber veränderten Vorstellungen hinzukommt: der Gedanke der Pflicht. In gewissem Grade kennt ihn schon die alte Rechtsanschauung. Nachdem der Vater das Kind aufgenommen, hat er zugleich symbolisch die Pflicht seiner Erziehung auf sich genommen. Aber noch schlummert völlig die Idee eines Gleichgewichts der Pflichten. Unter der Herrschaft des Mutterrechts kann sie in Folge der losen und leicht zu lösenden Beschaffenheit der Eheverbindung nicht aufkommen; das Vaterrecht hemmt sie durch seine einseitige Geltendmachung des Besitzrechts, das nur eine Unterwerfungspflicht der Frau kennt, dem Manne aber seine volle Freiheit wahrt. So entwickelt sich überhaupt die Vorstellung gegenseitiger Pflichten der Gatten erst aus dem Bewusstsein ihrer gemeinsamen Pflichten. Die gemeinsame Liebe zu den Kindern und die gemeinsame Verehrung von Seiten der letzteren lassen allmählich die Ehe zu einem Lebensverhältnisse werden, dem auch unabhängig von den Erziehungspflichten ein selbständiger sittlicher Werth zukommt.

Nirgends lässt sich diese langsam eintretende ethische Vertiefung des Familiensinnes unter Führung der Kindesliebe und der Pietätsgefühle deutlicher verfolgen als innerhalb der hellenischen Cultur. Die Fürsorge der Eltern für die Kinder, der Stolz an wohlgerathenen Söhnen, die Verehrung die Eltern und Voreltern von Seiten der Kinder geniessen, die hülfreiche Treue mit der die Geschwister in Noth und Gefahr zusammenstehen, das sind die Elemente, die von frühe an in der griechischen Dichtung und Geschichtschreibung als die hervortretendsten Züge eines wünschenswerthen sittlichen Zustandes erscheinen*). Wie bei Herodot Solon im Gespräche mit Krösus den Athener Tellus als den glücklichsten der Sterblichen preist, weil er viele treffliche Kinder und Kindeskinder besessen habe, die ihn sämmtlich überlebten, so gilt überhaupt bis in die

*) Vgl. Leop. Schmidt, Ethik der Griechen, II, S. 133 ff.

attische Periode herab der Besitz von Kindern als ein beneidenswerther Vorzug, ihr Mangel als ein schweres Missgeschick, und die gute Erziehung namentlich der Söhne als eine der ersten Pflichten, deren treue Erfüllung die grösste Ehre einbringt. Die Pietät der Kinder gegen die Eltern reicht über das Grab hinaus fort in dem Cultus, welcher den Verstorbenen geweiht wird, und dessen Versäumniss als der höchste Schimpf gilt dessen sich Jemand schuldig machen kann. Antilochos, der im Kampfe mit Memnon sein eigenes Leben für das des greisen Nestor einsetzt, Aeneas, der seinen Vater Anchises auf dem Rücken aus den Trümmern der zerstörten Troja davonträgt, sind mythische Vorbilder aufopfernder Kindesliebe. In Athen ging des Rechtes in der Volksversammlung zu reden verlustig, wer seinen Vater oder seine Mutter schlug, oder ihnen Nahrung und Obdach verweigerte. Dem gegenüber tritt die ethische Bedeutung der Ehe selbst in den Hintergrund, wenn auch nicht überall, wie in Sparta, ihr Werth nur in der Kindererzeugung gesehen ward. Trotz mancher Ausnahmen — wie ja schon die Sage in Odysseus und Penelope, in Hektor und Andromache Beispiele eines idealeren ehelichen Verhältnisses kennt — äussert sich die noch gebliebene Geringschätzung des Weibes namentlich darin, dass der Freundschaft unter Männern der Vorzug vor den Pflichten der Ehe eingeräumt wird. Ein classischer Zeuge hierfür ist Sokrates, der in seiner Sterbestunde der weinenden Xanthippe sich zu entfernen gebietet, damit sie das Gespräch der Männer nicht störe.

Besonders augenfällig tritt jenes Pietätsgefühl, aus welchem sich die veredelte Auffassung der Familie allmählich entwickelt, in der Pietät gegen die Verstorbenen hervor, die auf früheren Culturstufen in weit energischeren Erscheinungen sich kundgibt als später. Namentlich nimmt dort das Verhältniss der Nachkommen zu ihren Erzeugern eine religiöse Färbung an, die nicht verfehlen kann auf das Leben selbst vertiefend und läuternd zurückzuwirken. Wenn es uns noch heute vorkommt, dass wir, nachdem ein Angehöriger durch den Tod uns genommen ist, längere Zeit meinen ihm überall begegnen zu müssen, so behält für den Naturmenschen die Vorstellung, dass der Verstorbene mit den Lebenden fortlebe, ihre volle Wirklichkeit. Namentlich aber erhält sich die Anschauung, dass der Leichnam oder der abgeschiedene Schatten des Verstorbenen für ihn die Ehre wie die Unbill empfinde, die ihm widerfährt. Der Zurückgelassene redet mit dem Todten, er versieht ihn mit Lebensbedürfnissen, ehrt ihn durch Feste, um sich seine Gunst und seinen Beistand zu sichern*). In der Sage der Heroenzeit gilt die Bestattung als ein Recht des Todten, dessen Unterlassung ihn selbst ebenso schädigt wie die Hinterbliebenen, die ihre Pflicht versäumen. Priamos wendet ein hohes Lösegeld auf und

*) Vgl. Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, S. 193, III, S. 196 ff. Tylor, Anfänge der Cultur, I, S. 451 ff., sowie oben S. 55 ff.

gefährdet sein eigenes Leben, um den Leichnam seines Sohnes Hektor von Achilleus zu erlangen*). Opfer werden mit den Leichnamen verbrannt, und an die Bestattung der Vornehmen schliessen sich Wettkämpfe und andere Feste. Aber während in der früheren Zeit diese Pflichten wesentlich als Pflichten gegen die Todten selbst aufgefasst werden, vollzieht sich allmählich ein bedeutsamer Wandel der Anschauungen. Nicht die Rache der Todten sondern der Götter, welche die Beschützer des Friedens der Todten sind, wird jetzt gefürchtet. Der Boden gilt als entheiligt, auf welchem ein Unbestatteter liegt. Mit diesem religiösen verbindet sich sofort ein sittliches Motiv. Der Tod setzt jedem Streit ein Ziel. Da der Todte sich nicht mehr schützen kann gegen die Unbill die ihm widerfährt, so gilt diese als ein um so schwererer Frevel. Während also ein roheres Zeitalter den Todten schont, weil es seine Rache fürchtet, ehrt ihn eine feiner fühlende Zeit umgekehrt gerade darum, weil er sich selbst nicht mehr rächen kann. Das anfänglich selbstsüchtige Motiv wandelt sich in ein selbstloseres um, und dieser Wandel geschieht unter dem Einfluss der Veränderung der religiösen Motive, wie sie dem Uebergang des primitiven Todtencultus in den Gedanken einer allgemeinen göttlichen Weltlenkung entspricht, die Lebende und Todte umfasst. Freilich sind auch hier die Beweggründe nicht völlig uneigennützige, da die Scheu vor der Strafe der den Todtenfrieden schützenden Götter neben dem Mitgefühl und der Pietät für den schutzlosen Todten immer noch fortwirkt. Ihren erschütternden Ausdruck findet diese Mischung der Gefühle in der Sophokleischen Antigone, die in ihrem religiösen und sittlichen Empfinden sicherlich mehr eine Vertreterin der Gesinnung des Dichters und seiner Zeit als des heroischen Zeitalters ist. Es besteht hier eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem Verhältniss zu den Hülflosen und Schutzflehenden, die ebenfalls nach der religiösen Anschauung in Zeus' unmittelbarem Schutze stehen, wo aber diese Anschauung selbst doch wieder nur die mythologische Form ist, in der die sittliche Scheu vor der Gewaltthat gegen den Wehrlosen ihren Ausdruck findet.

d. Die Entwicklung der Sympathie- und Pietätsgefühle.

Kaum braucht Angesichts aller dieser Erscheinungen noch besonders betont zu werden, dass diese ganze Entwicklung weder aus den ursprünglichen Gattungstrieben, die der Mensch mit den Thieren gemein hat, noch aus dem Schutzbedürfniss, das er lebhafter als jene empfindet, zureichend zu erklären ist. Insbesondere das letztere ist auch hier wieder ein Zweck, der als Wirkung anderer Ursachen eintreten muss, ehe er selbst als Motiv wirken kann. Die Neigung zu dem Genossen, der ihm gleicht in

*) L. Schmidt a. a. O. II, S. 97 ff.

Sprache, Aussehen und Lebensgewohnheiten, ist eine ursprüngliche Uebertragung des menschlichen Selbstgefühls auf die Umgebung: der Stammesverband, das Erzeugniss dieses ursprünglichsten socialen Triebes, ist daher die älteste Lebensgemeinschaft. Lust und Schmerz des Genossen sind die objectiv gewordenen Aeusserungen der eigenen Gemüthsbewegungen und zugleich mächtige Anregungsmittel der eigenen Lust und des eigenen Schmerzes. Mit der Empfindung der fremden Gefühlsäusserungen als objectiv gewordener Regungen eigener Seelenzustände muss nun aber auch das Streben entstehen, sich ihnen gegenüber in der nämlichen Weise zu bethätigen: die Lustgefühle zu heben, die Schmerzgefühle zu beseitigen. Damit tritt zugleich ein neues Moment in die Entwicklung der primitiven Stammesgemeinschaft. Hat die werkthätige Hülfe sich erst Erfolge errungen, zu der das Mitgefühl mit den Genossen antreibt, so entsteht damit eine Quelle neuer und verstärkter Sympathiegefühle. Den Hülfeempfangenden fesselt die Dankbarkeit, den Hülfegebenden die Freude des Wohlthuns an den Genossen. Dass von beiden Affecten der letzte der stärkere ist, gilt noch auf einer weit fortgeschrittenen Stufe als alte Erfahrungswahrheit. Mischt sich der Dankbarkeit leicht ein Gefühl des Neides bei, das die Ueberlegenheit einflösst die sich der Andere errungen, so wird umgekehrt bei diesem das Bewusstsein in ein fremdes Leben fördernd einzugreifen zu einem selbständigen Lustmotiv, welches die ursprüngliche Sympathie mit dem Wohlergehen des Genossen verstärkt. In eminentem Masse findet nun dieses Motiv seine Anwendung auf das Verhältniss der Erzeuger zu ihren Nachkommen. Je mehr der Vater sich sagen kann, dass die Tüchtigkeit des Sohnes eine That seines eigenen Willens ist, und je mehr das Kind, in höherem Grade als durch die Geburt, durch die Erziehung ein Geschöpf seiner Eltern wird, um so fester schliessen sich zwischen beiden die Bande wechselseitiger Zuneigung. Aber die Entwicklung dieses Verhältnisses beruht auf einer vorausschauenden Fürsorge, wie sie nur einer entwickelteren geistigen Cultur eigen ist. Dem Naturmenschen steht der Genosse, der ihm ähnlicher ist an physischer Kraft und an geistigen Eigenschaften, näher als das unentwickelte Kind oder der zu den Geschäften des Lebens untauglich gewordene Greis. Es bedarf daher anderer geistiger Hebel, damit jene Fürsorge für die Zukunft und jenes treue Gedächtniss an vergangene Zeiten, in denen die Kindes- und Elternliebe wurzeln, überhaupt entstehen können. Und hier entfalten nun die Vorstellungen der Blutsgemeinschaft und des Besitzes, welche die frühesten Gestaltungen des Familienlebens bestimmen, ihre Wirksamkeit. Diese Vorstellungen erzeugen die Anfänge einer Familiengemeinschaft zu einer Zeit, wo andere Motive für dieselbe noch nicht bestehen. Nachdem durch die Verbindung der beiden ursprünglich getrennten Motive der Blutsverwandtschaft und des Besitzes die Gründung der Einzelfamilie vollzogen, und nachdem diese sammt dem ganzen häuslichen Leben unter die Obhut des Cultus

gestellt ist, wird nun erst jenen secundären, aber für die sittliche Hebung dieses Lebensverhältnisses bedeutsamsten Momenten voller Spielraum zu ihrer Entfaltung gegeben. Was einer gereiften Cultur als die erste Bedingung, das erscheint in dieser Entwicklungsfolge der Motive als das Letzte: aus der unter der Wirkung der secundären Motive entstandenen gemeinsamen Erziehungsarbeit entspringt endlich jenes Bewusstsein wechselseitiger Hülfe und Förderung, welches die Verbindung der Gatten selbst erst aus der geschlechtlichen in die sittliche Sphäre erhebt, damit es in dieser wieder zu dem vornehmsten der durch die Familiengemeinschaft erstrebten Zwecke werde.

Die Entwicklung der Familie aus dem Stammesverband erscheint so als eine Wirkung der allmählichen Differenzirung jenes ursprünglichen Sympathiegefühls, bei welchem der Mensch lediglich den Trieb der Erhaltung und Förderung des eigenen Selbst aus sich heraussträgt. Eines der wichtigsten Mittel der Hebung dieses Sympathiegefühls, welches mit den soeben besprochenen Lebensbedingungen innig zusammenwirkt, besteht aber endlich in den fortwährenden Conflicten, in welche sich dasselbe mit dem ursprünglichen Selbstgefühl verwickelt. Wiederum sind Sage, Dichtung und Geschichte von den Zeugnissen dieses Conflictes erfüllt. Dass Unrecht leiden besser sei als Unrecht thun, ist kein Grundsatz der von Uranfang an in den Menschen gelegt ist. Langsam nur erringt er sich denselben im Kampfe mit seinem Selbsterhaltungstrieb. Die Entstehung dieses Kampfes ist aber freilich wieder nur unter der Voraussetzung begreiflich, dass der Trieb, den Leiden des Mitmenschen zu steuern und seine Freuden zu theilen, auf einer ursprünglichen Anlage des menschlichen Gemüthes beruht. Wohl mag es sein, dass das eigennützige Streben sich den Genossen zu verpflichten jenes Mitgefühl allmählich erst von der Rücksicht auf das eigene Wohl unabhängiger gemacht hat, indem es zu den gleichartigen Motiven des Selbst- und des Mitgefühls ein drittes, fremdartiges hinzufügte. Denn nun konnte, sobald eine Wahl eintrat zwischen eigenem und fremdem Leid, unter Umständen jenes dritte Motiv gegen das eigene Interesse entscheiden. Aber hatte das Streben sich den Mitmenschen zu verpflichten dies Ergebniss einmal herbeigeführt, so konnte nun das mit dem Act der Selbstüberwindung verbundene Lustgefühl zu einem selbständigen Motive werden, das fortan ohne die Mithülfe egoistischer Triebfedern dem ursprünglich schwächeren Trieb den Sieg ermöglichte. Nur ein solcher Kampf verschiedenartiger Antriebe macht es begreiflich, dass Motive, deren jedes ursprünglich eine egoistische Färbung besitzt, dennoch eine Resultante erzeugen können, welche davon vollkommen frei ist. Die egoistischen Factoren der Gesammtmotive haben sich gegenseitig vernichtet, und es ist so der geläuterte Trieb allein übrig geblieben. Dass der letztere von nun an stets oder auch nur in einer erheblichen Zahl von Fällen in seiner geläuterten Gestalt sich bethätigen werde, darf man aber freilich

darum noch nicht erwarten. Das menschliche Gemüth ist immer von einer Vielheit von Affecten bewegt, die mit wechselndem Erfolg gegen einander kämpfen. Niemals wird es daher vorkommen können, dass ein Trieb so sehr die Oberhand gewinne, dass die andern überhaupt nicht mehr wirksam werden. Immerhin, die Existenz jenes selbstlos gewordenen Motivs neben den andern verräth sich genugsam darin, dass die Herrschaft desselben, um so mehr je mehr sich das sittliche Bewusstsein geläutert hat, als Forderung empfunden wird. Der Umstand, dass eine solche Herrschaft Forderung bleibt und sicherlich immer bleiben wird, beweist freilich ebenso schlagend, dass es neben diesem Motiv an andern von entgegengesetzter Richtung nie fehlt.

Das unmittelbare Zeugniss für diese Entstehung der sittlichen Triebe aus vorsittlichen aber entwicklungsfähigen Keimen liegt in den mannigfachen Aeusserungen des sittlichen Bewusstseins verschiedener Stufen, die uns theils in der Geschichte und Dichtung theils in ausdrücklichen Lebensmaximen aufbewahrt sind. Wohl stehen auch die Helden Homers einander hülfreich zur Seite. Der Freund setzt für den Freund, der Sohn für den Vater, der Bruder für den Bruder seine Kraft und selbst sein Leben ein. Aber die Motive, die für solche Handlungen geltend gemacht werden, entspringen durchweg einem naiven Egoismus. Dem Genossen zu helfen gilt als rühmlich, vor allem aber als nützlich, weil nur der Hülfsbereite Aussicht hat, wenn er in Gefahr geräth selbst einen Helfer zu finden. Als ein Hauptmotiv Unrecht zu meiden gilt der Tadel der Menschen. Von dieser roheren Auffassung, der selbstlose Beweggründe zwar nicht ganz fehlen, aber doch hinter den äusseren Zwecken des Nutzens, der Auszeichnung oder der Nachrede zurücktreten, ist sicherlich ein weiter Schritt bis zu der Gesinnung, die sich in dem Wort der Sophokleischen Antigone ausspricht:

„Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da“,

oder die uns in einem Vers des Menander erhalten ist:

„Dies ist das Leben, nicht für sich zu leben bloss“.

Wie würden aber solche Aeusserungen möglich sein, wenn das menschliche Herz von dem Trieb selbstloser Aufopferung überhaupt nichts wüsste, oder wenn der letztere nur eine verhüllte Form des Egoismus wäre? Bei dieser Annahme verwechselte man eben die ursprünglichen Entstehungsbedingungen mit den actuellen Motiven der Handlungen, — ein Uebersehen, welches mit dem geläufigen Irrthum zusammenhängt, dass man, den laut redenden Zeugnissen der Culturgeschichte zum Trotz, das sittliche Bewusstsein für entwicklungslos hält, oder dass man wenigstens das wichtigste Gesetz seiner Entwicklung verkennt, das der unbegrenzten Neubildung von Motiven aus gegebenen Wirkungen.

e. Der Staat und der Stammesverband.

Schon Aristoteles hat bekanntlich die den Gesellschaftstheorien späterer Zeiten weit vorauseilende Bemerkung gemacht, dass, wenn auch der Staat in der wirklichen Entwicklung die letzte der Verbindungen sei, in denen sich der Mensch mit Seinesgleichen zusammenfinde, gleichwohl diese letzte und höchste Gemeinschaft schon in der Naturbestimmtheit des Individuums begründet und daher ihrem Begriffe nach früher sei als der Einzelne*). Im directen Gegensatze zu dieser Auffassung hat die Vertragstheorie des neueren Naturrechts, so verschieden sie sonst über Zweck und Aufgabe des Staates denken mochte, einen staatlosen Naturzustand angenommen und demgemäss stillschweigend oder ausdrücklich vorausgesetzt, dass der Staat keine natürliche Verbindung sondern eine künstliche Schöpfung sei.

In dieser Auffassung spiegelt sich jener durch äussere Bedingungen geförderte und daher Jahrhunderte lang die Geister beherrschende Individualismus der Neuzeit, dem das Individuum als der einzige sittliche Selbstzweck gilt, und der, weil der Staat und die Rechtsordnung für die Einzelnen da seien, schliesst, dass sie von den Einzelnen willkürlich geschaffen seien. Begünstigt wird diese Vorstellung durch gewisse Analogien, die, sobald man nur auf die Aehnlichkeit der Zwecke, nicht der wirklichen Ursachen und Motive achtet, ihres Eindrucks nicht verfehlen. Die erste dieser Analogien beruft sich auf die Verwandtschaft des Staates mit der zu privaten oder öffentlichen Zwecken gestifteten Genossenschaft, der Societät, dem Verein. Diese können in ihren Bestrebungen mannigfach mit denen des Staates zusammentreffen, indem sie die Fürsorge für gewisse öffentliche Interessen für die sonst der Staat eintritt auf sich nehmen. Oeffentliche Schulen, Verkehrsmittel, der religiöse Cultus, selbst die Fürsorge für die öffentliche Sicherheit haben zu Zeiten die Zwecke freier Vereinsthätigkeit gebildet. Warum sollte also der Staat nicht als der umfassendste dieser Vereine betrachtet werden können, der alle öffentlichen Zwecke, die im Interesse der Gemeinschaft unerlässlich oder auch nur in hohem Grade wünschenswerth sind, unter seine Obhut nimmt? Gewiss, vom Standpunkt des Zwecks ist dagegen nicht viel einzuwenden. Es fragt sich nur, ob die thatsächliche Entwicklung dem entspricht. Bei der zweiten Analogie beruft man sich darauf, dass verschiedene Staaten zu einander in einem ähnlichen Verhältnisse stehen wie im einzelnen Staat die Individuen, die einzelnen Staatsbürger. Der Friede zwischen den Staaten wird aber gewahrt durch Verträge; nicht minder beruhen auf solchen zum Theil die regelmässigen Verkehrsverhältnisse, die sich zwischen im Frieden lebenden Völkern gestalten, der wechselseitige Rechtsschutz

---

*) Aristoteles, Politik, I, 2.

der Unterthanen u. a. Wird so der Begriff des Staates nach unten durch den des Vereines, nach oben durch den der Staatenvereinigung begrenzt, die beide auf Vereinbarungen und Verträgen beruhen, so erscheint es in der That verführerisch genug auf den Staat selber die nämlichen Gesichtspunkte anzuwenden*).

Doch der Zweck, der durch eine sociale Institution erreicht werden kann, ist überall nur die eine Seite ihres Wesens; die andere, nicht weniger wesentliche besteht in den äusseren Ursachen und inneren Motiven, die zu ihr geführt haben, und die in der Regel von jenen Zwecken weit abliegen, höchstens gegen das Ende ihrer Wirksamkeit sich ihnen zu nähern pflegen. Unserer unmittelbaren Beobachtung ist die Entstehung des Staates ebenso wenig zugänglich wie die der Familie. Aber während bei der letzteren das natürliche Geschlechtsverhältniss uns geneigt macht ihr eine grössere Ursprünglichkeit zuzuschreiben, als, wenigstens in dem Sinne eines bleibenden Zusammenlebens den wir heute damit verbinden, wahrscheinlich ist, liegen die Zwecke des Staats so sehr schon ausserhalb der unmittelbarsten physischen Lebensbedürfnisse, dass die Neigung, dem Willen und der Ueberlegung auf seine Entstehung einen weitgehenden Einfluss einzuräumen, begreiflich genug erscheint. Die Berufung auf die geselligen Vereinigungen der Thiere bildet hiergegen keine stichhaltige Instanz. Denn die Gesellschaften der Thiere beruhen, insoweit sie überhaupt dauernder und nicht wie die Züge der Wandervögel ganz vorübergehender Art sind, ausnahmslos auf dem Geschlechtsverhältniss: sie sind, wenn man will, erweiterte Familien, keine Staaten; der für sie gebrauchte Ausdruck „Thierstaaten" gehört zu jenen falschen Analogien, die, der Thierpsychologie

*) Zur Kennzeichnung der Rolle, welche die beiden hier erwähnten Analogien in den Staatstheorien gespielt haben und im allgemeinen noch jetzt spielen, mag es genügen auf zwei Darstellungen aus gänzlich verschiedenen Zeiten hinzuweisen, deren Verfasser ausserdem auf sehr abweichenden Standpunkten stehen, auf Thomas Hobbes und auf R. v. Mohl. Vgl. Hobbes, De Cive, Cap. V. Mohl, Encyklopädie der Staatswissenschaften, 2. Aufl., §. 7, §. 12 ff. Allerdings bekennt sich Mohl nicht unbedingt zur alten Vertragstheorie, sondern er lässt ausser dem Vertrag noch andere Arten der Staatenbildung zu, wie die religiöse, die väterliche Autorität, die Eroberung. Aber die Entstehung durch Vertrag erscheint ihm doch als die vorzugsweise berechtigte, und die sonstigen Entstehungsweisen gewinnen erst dann einen dauernden rechtlichen Bestand, wenn die Uebereinstimmung der Staatsbürger, also, um mit Kant zu reden, die „Fiction eines Vertrags" hinzukommt. Uebrigens ist es klar, dass, sobald man die gewöhnlich statuirten Zwecke des Staates als die thatsächlich wirksamen Motive seiner Entstehung voraussetzt, auch der Annahme des Staatsvertrags nicht zu entgehen ist. Denn es lässt sich nicht denken, dass jene Motive anders wirksam werden konnten als durch eine Uebereinkunft, bei der die Einzelnen zu Gunsten der Zwangsgewalt des Staates auf ihre anfänglich unbeschränkte Freiheit verzichteten. Dies aber ist eben die Vertragstheorie, deren scharfsinnige Entwicklung Hobbes' Verdienst ist.

geläufig, von ihr aus gelegentlich auch die Auffassung menschlicher Verhältnisse verdunkeln können*).

In Ermangelung thatsächlicher Anhaltspunkte sind nun zwei Fictionen für die Ansichten über die Entwicklung des Staates bestimmend geworden: die eine betrachtet die Individuen als die Elemente, die sich zu einem staatlichen Verbande vereinigen; der andern gilt die Familie als die Grundlage seiner Entstehung. Man könnte den alten, von Plato für die Ansichten über die Entstehung der Sprache gebrauchten Gegensatz des φύσει und θέσει auch hier anwenden. Wo die Individuen direct zu gegenseitigem Schutze oder zu andern ihnen allen gemeinsamen Zwecken sich zu einem staatlichen Verbande zusammenschliessen, da ist dieser offenbar aus willkürlicher Satzung hervorgegangen: diese Hypothese führt daher ohne weiteres zur Lehre vom Staatsvertrag. Wenn dagegen die Familie, wie es die zweite Ansicht lehrt, allmählich von selbst zu einem grösseren Verbande auswächst, dann erscheint diese Entwicklung als eine natürliche, auf die erst nachträglich willkürliche Feststellungen einen Einfluss gewinnen können.

Verleiht schon die Unhaltbarkeit der Vertragstheorie der zweiten Ansicht ein gewisses Uebergewicht, so wird dieses nicht wenig durch den Umstand verstärkt, dass dieselbe keineswegs wie die erste als eine blosse Fiction erscheint, sondern dass ihr die Existenz patriarchalischer Staatseinrichtungen eine unverkennbare Stütze in der Erfahrung gewährt. Diese Entstehung, die schon von Aristoteles der von Plato gelehrten Bildung des Staates aus einer Vereinigung der Einzelnen gegenübergestellt wurde, dürfte daher noch heute unter Denen, die überhaupt den Staat in die natürliche Entwicklung der Gesellschaft einschliessen, die zahlreichsten Anhänger finden. Aber bei näherer Prüfung verlieren jene Zeugnisse, die man aus patriarchalischen Urzuständen der Culturvölker oder aus den Staatseinrichtungen heutiger Naturvölker für eine derartige Entstehung beibringen kann, zusehends an Gewicht. Theils erweist sich die patriarchalische Verfassung als ein keineswegs so ausnahmsloser Anfang, wie die Anhänger dieser Theorie voraussetzen; theils scheinen die [illegible]rchalischen Einrichtungen selbst nicht so beschaffen zu sein, dass [illegible] wie jene Annahme fordert, aus der Einzelfamilie abgeleitet werden könnten. Gewinnt doch, wie wir oben sahen, die Einzelfamilie selbst erst auf einer späteren Stufe, indem sie sich von der Gesammtfamilie und dem Stammesverband schärfer absondert, ihre festere Gestaltung. Nun sind aber gerade die Zustände die man patriarchalische nennt Erscheinungen, die der älteren noch ungeschiedenen Form der Familie angehören. Da die Gesammtfamilie nicht wie die Einzelfamilie ein festes Princip kennt, nach welchem sich

*) Vgl. den Aufsatz über Thierpsychologie in meinen Essays. Leipzig 1885. S. 186 ff.

die Zahl ihrer Mitglieder beschränkt, so pflegt hier erst die von aussen herantretende Nothwendigkeit, neues Weideland, abgelegene Jagdgründe oder entfernte Ackerplätze aufzusuchen, eine Spaltung herbeizuführen. Bei einer solchen Abtrennung geschieht es dann aber leicht, dass die später abgezweigte Familie mit der älteren, von der sie sich getrennt hat, noch Verbindungen unterhält, die aus dem Bewusstsein ursprünglicher Zusammengehörigkeit hervorgehen und sich durch das Bedürfniss gegenseitigen Schutzes befestigen. In solchen Verbindungen fällt dann von selbst die Führung der ursprünglichen Altfamilie zu, an welche die andern durch Bande der Pietät und religiöser Verpflichtungen gefesselt sind. Solche Familienverbände, wie sie zum Theil heute noch, in allgemeiner Verbreitung aber früher bei den Indianerstämmen Nordamerikas existirten, bilden sichtlich die Anfänge patriarchalischer Zustände*). Die jüdische Geschichte vor der Einsetzung des Königthums zeigt uns das ähnliche Bild innerhalb eines nomadisirenden Volkes. Die Trennung Abrahams von Lot (1. B. Mos. 13) ist hier ein typisches Beispiel jener Stammestrennungen, wie sie in einem Nomadenvolk durch die äusseren Lebensbedingungen fortwährend entstehen. In ähnlichen Zuständen lebten die vorislamitischen Araber zum Theil bis zum Erscheinen Mohammeds, und die von diesem hervorgerufene religiös-politische Bewegung fand gerade in der primitiven Form der socialen Cultur des Volkes auf das er wirkte eine mächtige Stütze**).

Bei der grossen Bedeutung, welche in dem ursprünglichen Stammesverband der erweiterten Familie zukommt, ist es nicht unwahrscheinlich, dass die hier geschilderte Entstehung patriarchalischer Einrichtungen nirgends ganz gefehlt hat. Aber in manchen Fällen dürfte sie freilich von andern Einflüssen entgegengesetzter Art so frühzeitig unterbrochen worden sein, dass ihre Wirkung auf die dauernden Institutionen zurücktrat. Denken wir uns ein Ereigniss wie das Auftreten Mohammeds in eine vorhistorische Zeit zurückverlegt, so würde, da von den patriarchalischen Urzuständen welche die von ihm hervorgerufene Umwälzung vorfand, jede Spur erloschen [illegible] der von ihm gegründete Staat nicht dem natürlichen W[illegible]schaften [illegible]es Stammesverbandes, sondern unmittelbar dem Einfluss [illegible]r alte[illegible]nzigen machtvollen Persönlichkeit entsprungen scheinen. [illegible] Sta[illegible] mfang ein solcher Einfluss namentlich unter der Wirkung religiös[illegible] [illegible]otive gewinnen kann, dafür liefert gerade die Ausbreitung des Islam [illegible]ugenfälliges Zeugniss. In der That finden sich nun bei zahlreichen [illegible]urvölkern politische Zustände, bei denen der Einfluss der Gesammtfamilie völlig verschwunden zu sein scheint. Insbesondere da wo Streitigkeiten mit Nachbarvölkern einen engeren Zusammenschluss mehrerer

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 119 ff.

**) Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. Leipzig 1868. S. 309 ff.

sich bereits fremd gewordener Stämme bedingten, wie in den despotischen Negerstaaten, oder wo der innere Streit der Geschlechtshäupter und Parteien eine über ihnen stehende Autorität verlangte, wie auf mancher der polynesischen Inseln, da bildete sich ein ausserhalb der Familienverbände stehendes Königthum aus, welches die ersteren bald neben sich fortdauern liess, bald aber auch die Macht derselben im eigenen Interesse beseitigte. Der religiöse Halt hat den so entstandenen despotischen Regierungsformen ebenso wenig wie dem patriarchalischen Staate gefehlt. Bestand er bei diesem in einer Steigerung jener priesterlichen Functionen, mit denen die Sitte überall den Hausvater betraut, so erhob sich dort die Verehrung des ausserhalb der übrigen Geschlechtsverbände stehenden Herrschers und seines Hauses zur Anbetung, und der Mythus lieh diesem Antriebe folgend dem Geschlecht der Könige eine göttliche Abstammung. Schoben sich aber zwischen das dienende Volk und den Herrscher untergeordnete Häuptlinge oder bevorzugte Stände, so übertrug sich dann leicht auch auf diese ein Theil jenes mythologischen Glanzes: die irdischen Machtverhältnisse verwandelten sich in göttliche Ordnungen*).

f. Die Entwicklung der Staatsformen.

Alle diese Erscheinungen lassen kaum einen Zweifel, dass bei der Entwicklung des Staates aus dem ursprünglichen Stammesverband zwei Bedingungen sich gekreuzt haben. Die eine beruht auf dem natürlichen Wachsthum der Gesammtfamilie: sie führt zu patriarchalischen Einrichtungen, die sich in regelmässiger Folge von der Dorfschaft, als der ursprünglichen Gesammtfamilie, zum Gauverband und endlich zu dem nur noch eine lose politische Einheit bildenden Volksverband abstuft. Diese Art Staatsbildung erfolgt auf friedlichem Wege, aber sie geht selten ganz ungestört vor sich, sondern bei der Consolidation der oberen Glieder dieser Reihe pflegen Factoren einzuwirken, die der zweiten Entstehungsform angehören. Diese beruht darauf, dass, durch äussere Umstände begünstigt, eine durch physische Kraft oder geistige Begabung hervorragende Persönlichkeit sich einen überwiegenden Einfluss verschafft und zunächst in dem Stammesverband, oft aber auch über ursprünglich fremde Stämme die Herrschaft erringt. Diese zweite Bildungsweise des Staates ist vorzugsweise die kriegerische. Zwar ist das Entstehen eines durch persönliche Eigenschaften bedingten Uebergewichts solcher Art unter friedlichen Verhältnissen an sich nicht unmöglich, aber unwahrscheinlich. Am ehesten können noch religiöse Beweggründe dasselbe herbeiführen, doch auch sie wohl dauernd nur dann, wenn sie durch politische und kriegerische Erfolge

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, S. 126 ff., IV, S. 165 ff.

unterstützt werden. Da übrigens das persönliche Herrscherthum die Grundlagen der alten Stammesverfassung kaum jemals ganz zerstört, und da hinwiederum die letztere nirgends ungestört von äusseren Gefährdungen sich entwickeln kann, so kommt vermuthlich keine der beiden Formen der Staatenentstehung irgendwo isolirt vor, sondern es greifen stets beide Momente so in einander, dass höchstens von einer überwiegenden Betheiligung des einen oder andern die Rede sein kann. Vielleicht zum vollkommensten Gleichgewicht sind dieselben bei den indogermanischen Stämmen gelangt. Selbst so früh getrennte Völker wie die Inder und Germanen zeigen hier wesentlich übereinstimmende Einrichtungen: eine Gauverfassung, die in Dorfgemeinde, Gau und Stamm sich abstuft; eine im ganzen unveränderte patriarchalische Gestaltung der unteren Glieder dieser Reihe; sodann die Zusammenfassung des Stammes unter einem im Kriege emporgekommenen, aber durch die Häuptlinge beschränkten Wahlkönigthum. Daran schloss sich endlich im Gefolge grösserer Völkerbewegungen die Verbindung mehrerer Stämme unter einer die Oberherrschaft an sich reissenden einzelnen Persönlichkeit*). Auch das Königthum der griechischen Heroenzeit zeigt diese beiden Einflüsse vereinigt, mit einem Uebergewicht des patriarchalischen Elementes. Bemerkenswerth ist es, dass das letztere in sprachlichen Ausdrücken nachwirkt, selbst wo seine reale Bedeutung verblasst ist. Homer nennt die Könige die Hirten der Völker und vergleicht den milden Herrscher Odysseus mit einem Vater. Noch heute führt der russische Czar diesen Titel, wie denn bei den Slaven auch in der Verfassung der Gemeinden am längsten Reste patriarchalischer Zustände erhalten geblieben sind**).

Diese Vermischung der Bedingungen trägt zugleich die Keime zu den mannigfaltigsten, durch die besonderen historischen Verhältnisse bestimmten Entwicklungen in sich. Bald tritt, wie in Indien, der Gegensatz zu einer unterworfenen Bevölkerung als entscheidendster Einfluss auf: die Stammestrennung überträgt sich auf die Stände des erobernden Volkes selbst, und der Einfluss des Königthums wird so durch seine eigene Unterordnung unter das Gesetz der Ständescheidung ermässigt; bald gelingt es, wie in Griechenland und Rom, den eifersüchtigen Stammeshäuptern das Königthum zu stürzen und ein aristokratisches Gemeinwesen zu gründen, welches, nachdem das öffentliche Leben in einem städtischen Bürgerthum grössere Ausdehnung gewonnen hat, dem Streben der Massen nach Einfluss allmählich weichen muss, worauf der unvermeidliche Rückschlag der Demokratie in den Despotismus nicht ausbleibt. Bald kommen endlich, wie bei den germanischen und slavischen Völkern, umfassendere

---

*) Vgl. Zimmer, Altindisches Leben, S. 158 ff. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, S. 229 ff.

**) Klemm, Allgemeine Culturgeschichte, X, S. 153 ff.

Völkerbewegungen der frühen Consolidation grösserer Reiche zu statten. Indem diese die republikanische Organisation städtischer Gemeinwesen wie der des Alterthums von vornherein unmöglich machen, führen sie zur Bildung absoluter Monarchien, in denen zuerst einzelne Verbände, Städte und Stände, dann allmählich die Massen der Bevölkerungen durch ein System von Einrichtungen der Selbstverwaltung und von Vertretungen einen Einfluss zu erringen suchen. Nur zwei Züge sind diesen im übrigen so vielgestaltigen Entwicklungen gemein. Der eine besteht in dem Expansionsbestreben der Staaten. Hat dasselbe, wie im römischen Weltreich oder in der Monarchie Karls des Grossen, zu weit geführt, so folgt als Rückschlag die Zertrümmerung des den Staatszwecken nicht mehr genügenden Ganzen. Doch alle diese Störungen hindern nicht, dass im allgemeinen der Umfang der Staaten stetig zugenommen hat. Der zweite Zug besteht in dem fortwährend wachsenden Streben nach Beseitigung aller von individueller Willkür eingegebenen egoistischen Einflüsse und in einer demgemäss immer bestimmter hervortretenden ausschliesslichen Verlegung der Staatszwecke in das Gemeinwohl. Auch diese Tendenz kommt nicht widerstandslos und nicht ohne mannigfache Rückfälle zum Durchbruch. Aber ihre Herrschaft kündet sich schon darin an, dass, während eine frühere Zeit ungescheut persönliche, dynastische oder Parteiinteressen als Staatszwecke betrachten konnte, auf einer späteren Stufe solche heterogene Motive, auch wenn sie wirksam bleiben, doch nur unter dem Vorwand des Gesammtinteresses sich an das Licht wagen. Beide Züge stehen mit der Entwicklung der geistigen wie der materiellen Cultur im innigsten Zusammenhange. Mit dem Wachsthum des Staates wächst auch, so lange die Festigkeit seiner Gliederung darunter nicht Noth leidet, die Sicherheit seiner Angehörigen und der Reichthum an Hülfsmitteln, der ihnen für die Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse und für die Entfaltung ihrer Kräfte zu Gebote steht. Nur unter einem Zusammenfluss besonders günstiger Bedingungen konnte ein Staatswesen von der Grösse der athenischen Republik vorübergehend zu einer Blüthe gelangen, welche es im Licht der Geschichte die grossen Weltreiche des Alterthums überstrahlen lässt. Eine Wiederkehr solcher Bedingungen ist mit der Zunahme des Völkerverkehrs und seiner Hülfsmittel immer unmöglicher geworden. Aber der Rechtsschutz und die Sicherung gegen Gefahren jeder Art werden durch die Grösse und Macht des Staates um so gewisser verbürgt, je mehr diese Güter ohne Bevorzugung einzelner Personen oder Classen allen Staatsbürgern zu gute kommen.

So verräth sich in diesem doppelten Ziel der Entwicklung eine Gesetzmässigkeit, welche in den erstrebten Zwecken ihre unmittelbare Erklärung zu finden scheint. Dennoch wäre es zweifellos irrig, wollte man diese Zwecke als die Ursachen der Entwicklung selbst ansehen. Auch hier liegt der entscheidende Beweis gegen eine solche Annahme darin,

dass den vorangegangenen Stufen die späteren unbekannt bleiben, und dass demnach die Zwecke immer erst dann mit Absicht verfolgt werden können, wenn sie mindestens theilweise schon erreicht sind. Ohne Ahnung der Ziele, denen sie entgegengehen, und nicht selten gegen ihren eigenen Willen arbeiten so die Einzelnen wie die Völker an den Zwecken der sittlichen Cultur.

g. Die Gefühle der Volks- und Staatsgemeinschaft.

Zwei Motive werden wir als die geistigen Kräfte anerkennen müssen, die von frühe an bei der Bildung politischer Gemeinwesen wirksam gewesen sind: das eine ist die Pietät, welche von der Familie und dem Stammesverband aus auf die aus ihnen hervorwachsenden umfassenderen Verbände übergeht; das andere die Selbstsucht, die dem Individuum als dem letzten Bestandtheil jeder Gemeinschaft innewohnt. Den pietätvollen Gehorsam, den der Sohn dem Vater entgegenbringt, überträgt er auf den Stammeshäuptling, und dieser hinwiederum als das Oberhaupt einer erweiterten Familie verbindet jene Sympathiegefühle, die den Menschen an Seinesgleichen fesseln, mit einem Zug väterlicher Fürsorge für die Seinen. Diese Affecte können in Folge der Wirkung entgegengesetzter Elemente, selbst wenn die patriarchalische Form des Verbandes erhalten geblieben ist, mehr oder weniger zurücktreten: an ihrer Ursprünglichkeit zu zweifeln haben wir um so weniger einen Grund, als sie in der Natur des Menschen ganz ebenso wie das ursprüngliche Stammesgefühl begründet sind und eine Entstehung schon des Stammesverbands ohne sie unbegreiflich wäre. Auch ist ersichtlich, dass jene Entfaltungen selbstsüchtiger Triebe, hinter denen sie allmählich zurücktreten, gerade darauf ausgehen die primitive patriarchalische Form des Verbandes zu zerstören. Dass ein solcher durch die Selbstsucht entflammter Wetteifer namentlich da seine Wirkungen zu äussern beginnt, wo in Folge des Wachsthums der Gemeinschaft persönliche Einflüsse, wie die Auszeichnung im Kampfe oder in den Geschäften des Friedens, die Wahl des Oberhauptes bestimmen, ist naheliegend. Um so wichtiger ist es, dass hier zunächst religiöse Vorstellungen noch lange Zeit eine Schutzwehr gegen die Gefahren eines ungebändigten Kampfes egoistischer Triebe bilden. Indem sie die Person des Oberhaupts mit der Glorie göttlicher Verehrung umgeben, fällt ein Theil der letzteren auch auf sein Geschlecht: so entspringt die Erbfolge der Fürsten, in einem rohen Zustand die stärkste Schutzwehr eines geordneten Rechtszustandes, aus einem in die religiöse Form gekleideten Pietätsgefühl. Doch die Zeit bleibt nicht aus, wo das eifersüchtige Verlangen rivalisirender Häuptlinge jene aus dem natürlichen Familienverband in das grössere Gemeinwesen hinübergetragene Ordnung ins Schwanken bringt. So ist es denn besonders der zweite Ausgangspunkt der Staatenbildung, die in Folge kriege-

rischer Tüchtigkeit oder sonstiger Vorzüge erlangte Gewalt des Einzelnen, welche den Wetteifer der egoistischen Interessen entfacht und ihn noch heftiger entbrennen liesse, wenn nicht auch auf die neue Ordnung die im Patriarchalstaat entwickelten Pietätsgefühle sich übertrügen. Darum bilden diese noch auf lange hinaus ein Gegengewicht gegen die zersetzenden Einflüsse der ungezügelten Selbstsucht.

Nachdem die primitiven Pietätsgefühle verschwunden sind, treten dann andere von verwandtem Inhalt an ihre Stelle. Mit dem Uebergang zu festen Wohnsitzen entsteht die Heimathliebe, die in dem Cultus der heimischen Götter ihren religiösen Ausdruck findet, und in der die Neigung zu den Stammesgenossen auf unpersönliche Gegenstände übertragen wird. Sie vertieft und erweitert sich in dem Masse als die Güter zunehmen, die der heimische Boden und das Leben auf ihm gewähren. Als Achill grollend wegen des Unrechts das ihm widerfahren dem Kampf der Achäer fernbleibt, da klingt wohl durch die Mahnworte des Odysseus und Phönix, die ihn wiederzugewinnen suchen, ein stiller Vorwurf, dass er die Genossen im Unglück im Stiche lasse; doch schwerer als dieser Appell an das Stammesgefühl wiegt in den Augen der Homerischen Helden die Zusicherung reicher Geschenke. Erst ein anderes das eigene Selbst gleich mächtig ergreifendes Gefühl, die Trauer um den gefallenen Freund und die Begier ihn zu rächen, ist im Stande das Gedächtniss an die erfahrene Kränkung auszulöschen. In diesem Beispiel enthüllt sich eine der Entwicklung uneigennütziger Triebe mächtig zu Hülfe kommende Kraft: sie besteht in der Compensation und Selbstregulation egoistischer Triebe. Der Egoismus hebt sich selbst auf, indem sich seine Wirkungen zerstören. Achill, der aus Rache die Troer verfolgt, kämpft, ohne es zuerst selbst zu wollen, für die Seinen. Indem er aber nicht um jenes selbstsüchtigen Motives, sondern um der Hülfe willen, die er den gefährdeten Genossen leistet, Ruhm und Ehre davonträgt, wird schon dem Kämpfenden dieser Zweck allmählich zugleich zum Motiv, an dem sich das alte Stammes- und Heimathsgefühl wieder aufrichtet. In der Perikleischen Zeit der Athener würde ein Groll wie der des Achill für einen Helden unrühmlich gewesen sein, und, statt ihm Geschenke zu versprechen, würde man ihn an seine Pflicht dem Vaterland zu dienen gemahnt haben. Das Streben nach Ehre und Auszeichnung hatte hier in der allgemeinen Schätzung über alle andern eigennützigen Motive den Sieg davon getragen. Dieses Streben selber ist freilich noch ein egoistisches, aber indem die erstrebten realen Zwecke bloss der Gesammtheit zu gute kommen, und dem Handelnden selbst vorzugsweise ideale Güter, wie der Nachruhm, übrig bleiben, führt der Egoismus wider seine eigene Natur zu selbstlosen Wirkungen. Dieser innere Widerspruch von Zweck und Motiv hat schon in früher Zeit das Nachdenken angeregt, wie uns dies in der mehrfach aufgeworfenen Streitfrage entgegentritt, welche Beschaffenheit des Staates am günstigsten

sei, um die Neigung zur Selbstaufopferung zu erzeugen*). Wie verschieden man auch diese Frage beantwortete, die Voraussetzung, dass dabei egoistische Beweggründe bestimmend seien, galt allen Theilen als selbstverständlich. Wenn aber trotzdem die Antworten so verschieden ausfielen, dass die Einen Sparta wegen der Mühseligkeit und Reizlosigkeit des dortigen Lebens, Andere aber, wie Perikles, Athen aus den entgegengesetzten Gründen das Vorrecht einräumten, so kann dieser Zwiespalt der Antworten an der Richtigkeit der Voraussetzung billig Zweifel erwecken. In der That, dass der Krieger im Felde, ehe er sein Leben für das Vaterland hingibt, darüber reflectirt, ob in demselben nach Zerstörung seiner besten Lebensgüter, oder ob überhaupt in ihm weiter zu leben der Mühe werth sei, ist gewiss ausnehmend unwahrscheinlich. Aber der Grundgedanke dieser naiven Erörterungen wird sich gleichwohl nicht bestreiten lassen. Niemand opfert sich für Andere oder für den Staat dem er angehört, ohne dass dabei auch sein eigenes Ich nach Befriedigung sucht. Für die Helden der heroischen Zeit bestanden diese selbstbegehrten Güter, abgesehen von der unmittelbaren Freude an der Bethätigung der eigenen Kraft, in dem Streben nach Beute, Macht und Ruhm, wobei der letztere selbst zum grossen Theil wieder auf die Schätzung der physischen Kraft sich gründete. In einer feiner fühlenden Zeit waren, mindestens bei den edleren Charakteren, alle übrigen Motive durch das Streben nach Ehre und Ruhm verdrängt worden, wobei diese zugleich nach dem Werthe sich richteten, welchen die Thätigkeit des Einzelnen für das Gemeinwohl besass. Die praktische Ethik dieser Entwicklungsstufe befolgt den Wahlspruch: „Unegoistische Zwecke aus egoistischen Motiven“. Aber indem die letzteren allmählich einen idealeren Inhalt gewinnen, und indem sie schliesslich auf das rein geistige Gebiet sich zurückziehen, bereitet sich die noch weitergehende sittliche Forderung vor: „Unegoistisch zu handeln aus unegoistischen Motiven“, — eine Uebereinstimmung von Zweck und Motiv, die nun von selbst auch das Reich der Zwecke in eine idealere Sphäre rückt. Denn seiner Natur nach ist zwar der Staat wesentlich auf die Verfolgung jener realen Lebensaufgaben eingeschränkt, die gemeinsamen Schutz und gemeinsame Arbeit voraussetzen. Aber der ethischen Betrachtung wandeln sich diese Aufgaben allmählich in Hülfsmittel um, die selbst die Herstellung einer idealen sittlichen Gemeinschaft zum Zweck haben.

Diese ganze Entwicklung würde nicht möglich sein, wenn nicht von Anfang an unegoistische Triebe als treibende Kräfte mitwirkten. Sie sind es dann, die nach jener Compensation und Selbstregulation egoistischer Triebe zurückbleiben, und die, mit der Erweiterung der Gemeinschaft selbst fortan wachsend und ihren Inhalt ändernd, schliesslich den Sieg über die wandelbaren und einander widerstrebenden Neigungen behalten. Damit

*) L. Schmidt, Ethik der Griechen, II, S. 230.

wird selbstverständlich der Egoismus nicht ausgerottet; bald den gemeinsamen Zwecken dienend bald sie bekämpfend bildet er einen nie ganz zum Stillstande kommenden Hebel der socialen Entwicklungen. Aber er muss sich der die Herrschaft erstreitenden Anschauung beugen, dass Staat und Recht die gemeinsamen Güter Aller zu wahren berufen sind.

Von besonderer Bedeutung für die Unterwerfung der egoistischen Interessen unter gemeinsame Zwecke sind hierbei die Veränderungen jenes primitiven Stammesgefühls, welches die Wurzel aller der Triebe bildet, die in dem Kampf widerstreitender Kräfte den selbstlosen Motiven den Sieg verschaffen. Mit der Erweiterung der „Civitas“ zum länderumfassenden Staate musste das in der ersteren noch lebendig gebliebene Bewusstsein unmittelbarer Zusammengehörigkeit verschwinden. An dessen Stelle trat nun, als eine neue geistige Macht welche centrifugalen Bestrebungen entgegenwirkte, jenes Bewusstsein einem mächtigen Staat anzugehören, das in dem Wort „Civis Romanus sum“ dereinst seinen stolzen Ausdruck fand. Die Entstehung der nationalen Literaturen, welche in den Beginn der modernen Zeit fällt, hat endlich noch eine dritte Potenz entstehen lassen, diejenige des gemeinsamen Nationalbewusstseins, eine Erweiterung des ursprünglichen Stammesgefühls, welche gleich diesem in der Gemeinsamkeit der Sprache, der Sitten und Lebensanschauungen wurzelt. Wir sind heute geneigt das causale Verhältniss dieser Momente umzukehren. Die gemeinsame Sprache und Sitte betrachten wir als einen festen Besitz, der das Bewusstsein nationaler Gemeinschaft bereits voraussetze. Dies ist im allgemeinen für das Alterthum zutreffend, nicht aber für die Entstehung des modernen Volksthums, welches sich die Gemeinsamkeit der Sprache selbst erst schaffen musste, um dann in ihr wieder die Grundlage eines allen Volksgenossen gemeinsamen nationalen Bewusstseins zu finden. Hat sich doch jede der grossen Nationalsprachen, die wir heute kennen, aus einer fast unzähligen Menge von Dialekten herausgearbeitet, wobei zumeist einer von diesen über die andern die Herrschaft davontrug. Die in der gemeinsamen Sprache niedergelegte Literatur aber wurde das mächtigste Hülfsmittel für die Verbreitung gemeinsamer Lebensanschauungen. So ist der moderne Staat in viel höherem Masse eine Schöpfung der Sprache, als er selbst hinwiederum auf die Einheit der Sprache zurückgewirkt hat. Gewisse Ausnahmen rütteln nicht an der Regel: sie beweisen nur, dass die Sprache nicht für sich allein, wo sonstige Bedingungen fehlen, politische Gemeinwesen von dem Umfang unserer heutigen Staaten entstehen lässt, sondern dass sie nur, sobald keine widerstrebenden Ursachen im Wege stehen, die Grenzen bezeichnet, innerhalb deren ein gemeinsames Staatsgefühl als Aequivalent des Stammesgefühls der Vorzeit entstehen kann. Im Vergleich zum letzteren aber ist jenes um so reicher geworden, je höher der Werth der geistigen Güter geschätzt wird, deren Erwerb die Gemeinschaft der Sprache ermöglicht hat. Die Intensität dieses Werthes

bietet einen Ersatz für den mangelnden Reichthum persönlicher Beziehungen, der dem Stammes- und Familiengefühl eigen ist; zugleich aber erhöht dieser unpersönliche Charakter des auf Grund gemeinsamer geistiger Güter erwachten Nationalbewusstseins den ethischen Werth der Affecte, da er ihn völlig befreit von jenen egoistischen Factoren, die den persönlichen Affecten niemals ganz fremd sind. Alle die natürlichen und geistigen Schätze, die wir dem Boden verdanken auf welchem wir gross geworden sind, vereinigen sich zu einem Totaleindruck, mit dessen Stärke die sittlichen Werthgefühle sich steigern, die uns an die politische Gemeinschaft fesseln welcher wir angehören. Je freier von persönlichen Beziehungen diese Affecte geworden sind, um so inniger knüpft sich an dieselben ein Pflichtgefühl, das sich ebenfalls mehr und mehr persönlicher Beziehungen entäussert. Der Naturmensch kann mitleidig, hülfsbereit, sogar aufopfernd sein für seinen Genossen; einer Handlung, deren Erfolge Niemandem den er kennt, ja überhaupt keiner bestimmten Person zu gute kommen, ist er unfähig. Ein Homerischer Held setzt für Ehre und Ruhm jeden Augenblick sein Leben aufs Spiel; unbeachtet und ohne irgend eine Aussicht auf Auszeichnung einen gefahrvollen Posten behaupten, wie es heute jeder gemeine Soldat thut wenn er kein Feigling ist, würde ihm vielleicht als Thorheit erschienen sein.

Man missverstünde diese Ausführungen, wenn man in ihnen eine Verherrlichung des sittlichen Zustandes moderner im Vergleich mit früheren Zeiten erblicken wollte. Die Frage, ob der Mensch als Persönlichkeit durch die Cultur besser geworden ist oder nicht, liegt uns hier ferne; sie soll uns noch im folgenden Capitel beschäftigen. Hier handelt es sich nicht um sittliche Thaten, sondern um sittliche Anschauungen. Der sittliche Werth der Persönlichkeit ist ein relativer: er richtet sich nach der Entwicklungsstufe der sittlichen Vorstellungen. Wer in der heutigen Culturgemeinschaft sein Interesse mit dem naiven und rücksichtslosen Egoismus des Wilden zur Geltung bringt, handelt unsittlicher als dieser. Manches was in den Augen Homerischer Helden als erlaubt oder sogar rühmenswerth galt, erscheint uns heute verwerflich. Das Urtheil über den moralischen Werth des Einzelnen wie der Gesellschaft ist nicht von dem absoluten Werth ihrer Gesinnungen und Handlungen, sondern von deren Verhältniss zu der erreichten Stufe sittlicher Cultur abhängig. Nur darauf also bezieht sich unser Nachweis, dass die Entwicklung der sittlichen Anschauungen, trotz mannigfacher Schwankungen und Unterbrechungen, im ganzen eine continuirliche ist, in deren Ablauf sich zugleich überall wiederkehrende Gesetze des geistigen Geschehens bethätigen. Nicht darin also besteht der Vorzug des heutigen Menschen vor dem der Vorzeit, dass er besser ist, sondern darin, dass er besser sein kann, oder wenn wir die imperative Form des Sittengesetzes wählen, dass er besser sein soll als dieser. Gerade im Staate aber ist es durch die Wechselwirkung der zahllosen geistigen Kräfte, auf denen seine Erhaltung und

Entwicklung beruht, am ehesten möglich, dass das Sein dem Sollen zwar nicht völlig gleichkomme, aber doch annähernd mit ihm Schritt halte. Hierauf beruht die ungeheure ethische Bedeutung, welche die Entwicklung der staatlichen Einrichtungen für alle andern Lebenskreise besitzt. In der Rechtsordnung, welcher der Staat alle seine Angehörigen unterwirft, stellt er Normen auf, in denen neben sonstigen Zweckmotiven sittliche Anschauungen zum Ausdruck gelangen. Er bringt dadurch die für das Leben der Gemeinschaft unerlässlichsten Sittengesetze klarer zum Bewusstsein, und er schützt den Einzelnen gegen Gewalthandlungen, die zugleich dem sittlichen Bewusstsein widerstreiten.

h. Die Entstehung der Rechtsordnung.

Da das Recht der Inbegriff der Normen ist, welchen der Staat bei den seiner Machtsphäre angehörigen Gliedern der Gesellschaft Geltung verschafft, und welchen er zugleich in seinem Verhalten gegen dieselben wie in seinem Verkehr mit andern Staaten sich selbst unterwirft, so ist es an und für sich klar, dass das Recht später sein muss als der Staat, — eine Regel, gegen welche alle jene rechtsphilosophischen Theorien verstossen, die den Staat auf den Vertrag gründen; denn nach ihnen ist der Staat selbst erst aus der Begründung einer Rechtsordnung hervorgegangen. Wie aber der Staat allmählich aus dem ursprünglichen Stammesverbande, so entstehen die Normen des Rechts aus denen der Sitte, welche bis in die Anfänge des staatlichen Lebens hinein die Stelle des Rechts vertreten*).

Unter den vielen irrigen Vorstellungen über den Naturzustand des Menschen ist keine verkehrter als diejenige, die denselben für einen Zustand ungezügelter Freiheit hält. Der Wilde ist ein Sclave der Sitte. Die peinlichsten Regeln begleiten ihn bei allen Lebensverrichtungen; ihre Nichtbefolgung gilt meist zugleich als religiöse Verschuldung und wird durch Verachtung, Aechtung oder thätliche Misshandlungen gestraft**). Die Art sich zu schmücken, zu kleiden, zu essen und eine Menge abergläubischer Gebräuche regelt die Sitte ebenso streng und nicht selten strenger als die Verhältnisse des Besitzes und die Verfolgung, die der Familie eines Ermordeten gegen den Mörder zusteht. Diese Zustände reichen noch tief in die Anfänge der Staatenbildung hinein. Ist doch der Staat zunächst nicht sowohl aus der Nöthigung hervorgegangen, diese durch die Sitte gewahrten Normen zu schützen, als aus dem Schutzbedürfniss gegen feindliche Angriffe, welches entweder verwandte Stämme veranlasste sich unter einem Oberhaupt zusammenzuschliessen oder einem kriegstüchigen Häuptling die

*) Siehe oben S. 107.

**) Eine Zusammenstellung hierauf bezüglicher Thatsachen siehe bei Lubbock, Die Entstehung der Civilisation, S. 372 ff.

Erringung der Oberherrschaft ermöglichte. Damit geht aber von selbst ein Theil der Gewalt, welche die Sitte dem Familienhaupt über seine Angehörigen zuweist, auf das Oberhaupt des Staates über. Beim Ausbruch von Streitigkeiten zwischen einzelnen Stammesgenossen ist jenes nun der natürliche Schiedsrichter, der seiner Entscheidung nöthigenfalls mit Gewalt Achtung verschaffen kann. Bildet sich eine despotische Regierungsform aus, so erweitert sich die Macht des Herrschers über diese Grenzen: er wird selbst der Träger einer Rechtsordnung, die seine persönlichen Anschauungen zum Ausdruck bringt, dabei aber leicht den Launen egoistischer Willkür unterliegt und nur in seltenen Glücksfällen dem Bedürfnisse einer geordneten Rechtspflege genügen wird. Es ist daher bezeichnend, dass schon bei den Naturvölkern gerade in despotischen Staaten anarchische Zustände oft mit einer gewissen Regelmässigkeit einreissen*). Anders wo die Macht rivalisirender Häuptlinge der Gewalt des Oberherrn bestimmte Schranken setzt. Hier wird dann nicht nur dem Einfluss desselben auf die unter ihm stehenden Gemeindeverbände ein Zügel angelegt, sondern es bildet sich auch leicht die Sitte aus, dass bei Besitz- oder sonstigen Rechtsstreitigkeiten der Einzelnen oder der Familienverbände die angesehensten Häuptlinge mitzurathen haben. So in dem Königthum der Hellenen, das uns Homer schildert. Oder die Beschränkung geht noch einen Schritt weiter: über wichtigere Fragen beschliesst, nachdem die Fürsten berathen und ihre Meinung vorgetragen, das versammelte Volk, während, entsprechend dieser Ausdehnung der Macht der Einzelnen, die Entscheidung über speciellere Fragen, insbesondere also die individuelle Rechtssprechung, den beschränkteren Verbänden des Gaus oder der Gemeinde überlassen bleibt. So bei den Germanen**).

Hiermit ist zugleich die Stufe der eigentlichen Rechtsbildung erreicht: aus dem Umkreis der Regeln der Sitte haben sich gewisse Normen ausgeschieden, die unter den directen Schutz des Staates und seiner Organe gestellt werden, und denen daher dieser theils durch Verkündung seiner Vorschriften und Urtheile, theils, wo dies nicht genügt, durch die Anwendung von Zwang Geltung verschafft, während er dieselben zugleich als eine ihn selbst bindende Macht anerkennt. Zum vollen Begriff der Rechtsordnung sind diese beiden Seiten unerlässlich. Der Despotismus repräsentirt nur die eine, die Zwangsgewalt des Staates gegenüber dem Einzelnen: er ist ein Zustand beginnender, noch nicht vollendeter Rechtsordnung. Auch das nach jenen beiden Richtungen entwickelte Recht aber

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, S. 147.

**) Vgl. Buchholz, Homerische Realien, II, 1, S. 66 ff. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, 2. Ausg., S. 745 ff. Allerdings kennt auch die Homerische Staatsordnung die Agore oder Volksversammlung. Aber das Volk wird hier nur in zweifelhaften Fällen nach Willkür der Fürsten berufen, und es hat nur eine berathende Stimme. Vgl. Buchholz a. a. O. S. 24.

ist gemäss seinem Ursprung aus der Sitte zunächst ein ungeschriebenes. Das Constante dabei sind zuvörderst gewisse öffentliche Einrichtungen, die den Einzelnen in den Stand setzen Recht zu suchen und zu finden, und die dem Staat die Aufrechterhaltung der von ihm ausgehenden Rechtsordnung ermöglichen. Was Recht sei und was nicht, wird zum Theil unter Anlehnung an bestehende Sitten für den einzelnen Fall entschieden. Aus gleichartigen Fällen bildet sich dann eine Rechtsgewohnheit, die, sobald sie hinreichende Festigkeit erlangt hat um als bindende Norm auch für die Zukunft zu dienen, zum Gewohnheitsrecht wird. Allmählich entsteht endlich das Bedürfniss, die bisher im Gedächtniss festgehaltenen Normen des Gewohnheitsrechtes ausdrücklich zu sanctioniren und durch die Schrift zu fixiren: so bildet sich das Gesetzesrecht, das nun alsbald eine selbständige Triebkraft entfaltet, indem es theils die bisherigen Rechtsgebiete weiter ausbildet, theils aber sich neue schafft und damit den Umfang der staatlichen Rechtsordnung immer mehr erweitert, ein Streben das nur in verhältnissmässig beschränktem Masse durch Tendenzen entgegengesetzter Art, die auf die Loslösung gewisser Interessengebiete von der staatlichen Rechtssphäre ausgehen, gekreuzt wird.

Noch in höherem Masse als in der oben berührten Geschichte der formalen Rechtsentwicklung tritt in diesen realen Veränderungen der Rechtsgebiete eine Gesetzmässigkeit zu Tage, die auch in ethischer Beziehung von der höchsten Bedeutung ist. Denn indem jene Veränderungen unter den verschiedensten Verhältnissen in wesentlich übereinstimmender Weise erfolgen, bilden sie eines der gewichtigsten Zeugnisse für die ursprüngliche Gleichartigkeit der sittlichen Anlagen. Es ist bekannt, dass das römische Recht die privatrechtlichen Normen, namentlich insoweit sie sich auf die Verhältnisse des Eigenthums beziehen, in bewundernswerther Vollständigkeit ausgebildet hat, während das öffentliche Recht und selbst das Strafrecht der Römer noch einen fragmentarischen Charakter besitzt. Wenn die neuere Zeit hierin die Stufe des römischen Rechts weit überschritten hat, so ist gleichwohl ein Gebiet übrig geblieben, das einer zureichenden Codification noch ermangelt, das Völkerrecht. Hier spiegelt sich in der Rechtsbildung der Culturvölker ein Gesetz, das sich wie es scheint aller Orten bewährt findet: die Rechtsbildung schreitet allmählich von den engsten zu den weitesten Lebenssphären der Gesellschaft fort; sie beginnt mit der Regelung der Rechtsverhältnisse der Individuen zu einander, greift von da auf die Familie über; erst in einem späteren Stadium werden dann die bis dahin gewohnheitsrechtlich bestehenden Einrichtungen der Verwaltung und Verfassung bestimmten Gesetzesnormen unterworfen, und zuletzt bilden Verträge und Vereinbarungen der Staaten die Anfänge einer internationalen Rechtsordnung.

i. Die Strafgewalt des Staates.

Eine merkwürdige Stellung nimmt in dieser Entwicklung das *Strafrecht* ein. Wie es seiner Natur nach in die Rechtssphäre des Individuums wie in die des Staates eingreift, da das Verbrechen einerseits eine Verletzung der vom Staat geschützten öffentlichen Rechtsordnung ist, anderseits aber meist zugleich die persönlichen Rechte Einzelner antastet, so hat sich hier auch das Rechtsbewusstsein nur allmählich nach diesen beiden Seiten entwickelt. Indem aber das Moment der persönlichen Beeinträchtigung zunächst sich Geltung verschafft, fällt in den Urzuständen der Gesellschaft das Verbrechen unter den nämlichen Gesichtspunkt wie der Streit der Einzelnen, — eine naturgemässe Folge der Thatsache, dass das verbreitetste Verbrechen der Urzeit, der Mord, fast immer aus dem Streite hervorgeht. Der Staat überlässt hier die Rache dem Geschädigten oder seinen Angehörigen; höchstens trägt er Sorge, dass diesem Streit der Geschlechter ein baldiges Ziel gesetzt werde[1], indem er ihn gewissen beschränkenden Normen unterstellt.

Für diese eigenthümliche Form der Entwicklung sind wiederum gerade in primitiven Zuständen *religiöse* Motive bestimmend. Den Verhältnissen des Besitzes liegen diese am fernsten. Hier macht sich daher am frühesten das Bedürfniss eines *staatlichen* Zwanges fühlbar, und hier bildet sich derselbe überdies leicht aus den ursprünglichen Bedingungen einer patriarchalisch oder despotisch regierten Gemeinschaft. Schon die Theilung des Eigenthums, das anfänglich einer Familiengemeinschaft zu gemeinsamem Besitze gehört, erscheint als eine Rechtshandlung, die zunächst dem Familienhaupt zusteht, und die daher, sobald die Rechte desselben an eine höherstehende Instanz theilweise übergehen, auch dem Schutze der letzteren anheimfallen. Anders steht es mit der verbrecherischen Handlung. Insoweit sie eine Schädigung anderer Menschen zur Folge hat, bleibt diesen überlassen sich selbst Genugthuung zu verschaffen: dem Hausherrn steht es frei den Einbrecher den er auf der That ertappt zu erschlagen; die Sippe des Ermordeten nimmt an dem Mörder die Blutrache oder begnügt sich mit einem von diesem gezahlten Bussgeld. Insoweit aber das Verbrechen ein Verstoss gegen religiöse und sittliche Normen ist, bleibt die Strafe den Göttern. Ihr Zorn trifft den Schuldigen entweder in diesem oder in jenem Leben. Dabei bildet sich freilich gerade gegenüber den einem feineren sittlichen Gefühl besonders schwer erscheinenden Vergehen nur allmählich das Gefühl der sittlichen Schuld aus. Noch in der Homerischen Zeit gilt der Mord nur unter erschwerenden Bedingungen, namentlich wenn er an Blutsverwandten verübt wird, als ein schweres Verbrechen; anderseits aber werden Impietät gegen die Eltern, Nichtachtung der Pflichten gegen Gastfreunde und Schutzflehende oder der Meineid, obgleich sie ebenfalls von keiner weltlichen Strafe bedroht sind,

doch strenger beurtheilt, augenscheinlich weil ihnen unmittelbarer der Charakter der religiösen Verschuldung aufgeprägt ist. Dass eine harte kampfgewohnte Zeit das Verbrechen der Tödtung mit milderen Augen betrachtet, ist gewiss begreiflich. Nicht die sittliche Verschuldung war es daher auch, die den Staat allmählich zwang, das Schwert der Blutrache den Händen der Einzelnen zu entreissen und sich zuletzt in den Alleinbesitz der Strafgewalt zu setzen, sondern der Staat handelte hier aus eigener Nothwehr, wie dies die geschichtliche Entstehung der Strafgesetze ohne weiteres bezeugt. Die Sitte der Blutrache war eine fortwährende Gefahr für den öffentlichen Frieden, gegen welche die ebenfalls zunächst der Sitte überlassene Ablösung durch das Wehrgeld, die Poena, nur einen ungenügenden Schutz bot. Das Streben die Kräfte des Staates durch eine festere Rechtsordnung zusammenzuhalten musste daher vor allem damit beginnen, dass der durch die Blutrache entzündete Kampf der Geschlechter unterdrückt wurde, indem der Staat jene Auferlegung der Busse, die bis dahin ein Werk freier Vereinbarung gewesen, zuerst als Vermittler in seine Hand nahm, um dann allmählich sich das ausschliessliche Strafrecht beizulegen und jeden Versuch die eigene Rechtnehmung wieder einzuführen fortan selbst als strafbar zu verfolgen.

So ist zweifellos, wie auch der Ursprung der Wörter ποινή und poena dies andeutet*), das Strafrecht des Staates aus der Ablösung des dem Einzelnen zustehenden Rechtes, Vergütung für den ihm zugefügten Schaden zu fordern, hervorgegangen. Aber in den Händen des Staates hat sich dann von selbst die Bedeutung der Strafe geändert. Da er bei der Verfolgung des Verbrechens in erster Linie die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung und erst an zweiter Stelle die Entschädigung der etwa Benachtheiligten im Auge hatte, so übertrug sich der Begriff der Strafe und demgemäss die Handhabung der Strafgewalt auf jede Art der Rechtsverletzung, auch wenn es sich dabei um eine gleichzeitige Entschädigung an Einzelne gar nicht handeln konnte; und da nun weiterhin diese Entschädigungspflicht auch in solchen Fällen bestand, wo ein wirkliches Verbrechen gar nicht vorlag, so musste sich mit innerer Nothwendigkeit die Strafe völlig von ihrer ursprünglichen Grundlage trennen**). Mit seiner Strafgewalt wurde der Staat der wahre Rechtsnachfolger der religiösen Folgen des Verbrechens; die Entschädigungspflicht aber wurde fortan als eine nebenhergehende, von der eigentlichen Strafe unabhängige Folge anerkannt. Die beiden ursprünglich schon im Verbrechen gelegenen Elemente sind damit wiederhergestellt, das allgemeine der sittlichen Verschuldung und das besondere der Schädigung des Einzelnen. In den

*) Curtius, Griech. Etymologie, 5. Aufl., S. 472.

**) Ueber das Verhältniss der Strafe zum Schadenersatz im heutigen Recht vergl. Binding, Die Normen, I, S. 157 ff.

Urzuständen der Gesellschaft entzieht sich das erstere der Verfolgung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, und das zweite gelangt allein zum Austrag, aber zunächst noch ohne Einmischung des Staates: daher die fahrlässige oder selbst die völlig schuldfreie Tödtung meist mit derselben Strenge gesühnt wird wie der absichtliche Mord. In der Entwicklung der Staatsidee gibt es für die sittliche Vertiefung der Staatszwecke keinen wichtigeren Schritt als diesen. Indem der Staat sich eine über aller Verfolgung persönlicher Interessen stehende Strafgewalt beilegte, hat er zum ersten Mal anerkannt, dass es für ihn sittliche Zwecke gibt, die um ihrer selbst, nicht um des Schadens oder Vortheils willen der durch sie Einzelnen oder Vielen zu Theil wird, erreicht werden müssen. Freilich verfolgt der Staat das Verbrechen als einen Bruch der äusseren sittlichen Rechtsordnung, über die er zu wachen hat; die inneren sittlichen und religiösen Folgen bleiben fortan ausserhalb seiner Machtsphäre. Aber in der Verfolgung des Verbrechens erkennt eben der Staat sich selbst als eine sittliche Institution an. Die Erwägung, dass dieser Schutz der Rechtsordnung für die Sicherheit der Einzelnen unerlässlich sei, ist hierbei nicht das Ausschlaggebende, weder für die ursprüngliche Entstehung der Strafgewalt noch für ihre Aufrechterhaltung. Für die erstere nicht: denn wir haben gesehen, dass hier die Motive einer noch niedrigeren Sphäre eigennütziger Interessen entsprungen sind, da hierfür nur der Gedanke eine Form der individuellen Entschädigung zu finden, welche gefahrloser sei als die individuelle Rache, massgebend war. Für die zweite nicht, weil in der strafenden Verfolgung nicht die Gefahr der Handlung, sondern die Verschuldung des Thäters das entscheidende Moment ist. Für die Entstehung neuer Zwecke aus ursprünglich heterogenen Motiven bildet aber diese Entwicklung der Strafgewalt des Staates, die sich zum Theil mitten im Licht der Geschichte vollzogen hat, eines der überzeugendsten Beispiele.

k. Die Entstehung neuer Rechtsgebiete.

Das Beispiel der Strafgewalt des Staates ist folgenreich geworden für die ganze weitere Entwicklung der Rechtsordnung. Nachdem der Staat zuerst in ihr sein eigenstes Wesen als sittliche Rechtsgemeinschaft erfasst hatte, war der Weg gefunden, auf dem eine fortschreitende Erweiterung seiner Aufgaben eintreten konnte. Wenn die Aufklärungszeit in der Beschränkung der Staatsgewalt auf die unerlässlichsten Bedürfnisse der Sicherheit von Eigenthum und Person das ideale Ziel der Rechtsordnung erblickte, so entsprang diese Anschauung theils einer durch vorübergehende Zeitverhältnisse veranlassten Furcht vor der Willkür des Absolutismus theils einem falsch verstandenen Freiheitsbewusstsein. Nun ist es aber nicht der individuelle Wille, der den Despotismus in Schranken halten kann, sondern die staatliche Rechtsordnung, die dies zugleich um so sicherer erreicht,

je mehr sie alle Lebensgebiete durchdringt. Wo sie dagegen, um die Freiheit der Einzelnen nirgends zu hindern, dem Schwachen ihren Schutz entzieht, da tritt nur zu leicht an die Stelle des Despotismus der Grossen der unerträglichere Despotismus der Kleinen. Derartige Irrthümer sind so lange unschädlich oder selbst heilsam, als in der That die Gefahr des Missbrauchs der Gewalt von Seiten der Regierenden die grössere ist. Die Entwicklung der Rechtsordnung selbst widerlegt aber jene Vorurtheile, indem sie über zwei ursprünglich von ihr nicht beachtete Gebiete sich ausdehnt. Auf der einen Seite nimmt sie die Pflege einer grossen Zahl von Interessen in die Hand, für welche sowohl der Einzelne wie die private Genossenschaft nur in unzureichender Weise zu sorgen im Stande sind: so hat insbesondere in der Schaffung und Ueberwachung der Verkehrseinrichtungen der moderne Staat in der Wettbewerbung mit der privaten Thätigkeit schon jetzt unstreitig den Sieg davongetragen; und wie weit die fernere Entwicklung in dieser Beziehung noch führen kann, lässt sich nicht ermessen. Anderseits hat der Staat mehr und mehr den Arbeitsverkehr der Staatsbürger unter seinen Schutz genommen, indem er es als seine Aufgabe anerkennt, den Einzelnen der in diesen Verkehr eintritt gegen ungerechte Benachtheiligung zu sichern. Dazu kommt endlich noch eine dritte Classe von Rechtsnormen, die an sich eine secundäre, darum aber nicht minder wichtige Bedeutung besitzen: sie bestehen in Einrichtungen, die zum Schutze der Rechtsordnung selbst getroffen werden. Hierher gehören die Verfassungsgesetze, welche die Controle des Staatshaushalts und der Verwaltung durch eine Volksvertretung, die Betheiligung der letzteren an der Gesetzgebung, die gesetzliche Amtsführung der Beamten namentlich der Minister durch Disciplinar- und Verantwortlichkeitsgesetze, endlich die Unabhängigkeit der Richter durch besondere Bestimmungen sichern.

Was diese Entwicklung vor andern auszeichnet, ist die bewusste Erfassung und planmässige Ausführung bestimmter Zwecke. Der Staat ist in ungleich höherem Masse als irgend eine andere der socialen Institutionen ein Erzeugniss, bei dem Motiv und Zweck in der Erreichung bestimmter Lebensgüter zusammentreffen. Diese Thatsache hat die Meinung begünstigt, als ob es sich in diesem Falle mehr als in irgend einem andern um eine völlige Identität von Zweck und Motiv handle. Darin liegt ein doppelter Irrthum. Erstens gilt das zielbewusste Verfolgen von Zwecken nur von einem bestimmten Punkte der Entwicklung an; in den Anfängen der Rechtsordnung übersteigen die erreichten Erfolge in der Regel weit die Absichten, aus denen sie hervorgingen. Zweitens aber ist auch im ferneren Verlauf die Congruenz von Zweck und Motiv immer nur für die nächsten Zwecke zutreffend, niemals für diejenigen, die dann im weiteren Geschehen daraus hervorgehen, mag auch noch so sehr dem zurückschauenden Blick diese entferntere Folge als eine innerlich nothwendige

erscheinen. Als der Staat die Blutrache ablöste, glaubte er nur als Schiedsrichter zu handeln zwischen streitenden Parteien: der politischen und sittlichen Bedeutung der Strafgewalt wurde er sich erst allmählich bewusst, während er sich in deren Besitz sah. Jene Fürsten, die zum ersten Mal ständische Vertretungen um sich sammelten, um von ihnen Geldbewilligungen für Kriegs- und sonstige Zwecke zu erlangen, thaten diesen ersten Schritt zur Begründung eines Repräsentativsystems ohne Ahnung der ungeheuren Folgen, die sich daran knüpften. Gewiss ist der heutige Staat ebenso wenig ein Werk des blinden Zufalls, wie der vielgegliederte Körper eines lebenden Wesens ein zufälliges Aggregat ist. Aber wie in dem Embryo der reife Organismus, ebenso schlummert die spätere politische Entwicklung als unsichtbarer Keim in ihren Anfängen. Nur der zurückschauende Blick kann die innere Gesetzmässigkeit des ganzen Verlaufes erkennen; der vorwärtsschauende hat immer nur die nächsten Stufen im Auge. Wohl mag sich die Aussicht erweitern mit der Grösse des bereits zurückgelegten Weges. Es ist möglich, vielleicht sogar wahrscheinlich, dass wir heute weiter sehen, als es eine frühere Zeit vermochte. Namentlich in einer Beziehung liegt in der Geschichte selbst ein wichtiges Hülfsmittel zur Beseitigung von Täuschungen. Der menschliche Geist ist stets geneigt, das Unbekannte nach dem Bekannten zu beurtheilen. In Bezug auf die Vergangenheit wird dieser Irrthum langsam, viel langsamer als man gewöhnlich denkt, durch die geschichtliche Erfahrung beseitigt. In Bezug auf die Zukunft kann er nie widerlegt werden. Die ungeheure Mehrzahl der Menschen stellt sich daher vor, dass die Zukunft im wesentlichen der Gegenwart gleichen werde. Nur eine kleine Zahl, die aus der Geschichte mehr als die blosse Kenntniss der Thatsachen gelernt hat, sieht ein, dass die Veränderungen der Zukunft nicht geringer, ja dass sie wahrscheinlich viel grösser sein werden als die der Vergangenheit, weil es in dem Wesen aller geistigen Entwicklungen liegt, dass sich die Zahl neuer entwicklungsfähiger Keime fortwährend vervielfältigt.

1. Die ethische Bedeutung der Rechtsordnung.

Gerade darin, dass das staatliche Leben immerhin in viel höherem Masse als andere Entwicklungen zweckbewusste Voraussicht in sich schliesst, liegt nun ein mächtiger Factor der ethischen Bedeutung desselben. Andere sociale Institutionen, wie die Familie, der Verkehr, die Umgangsformen, fördern das sittliche Leben mehr durch die Erfolge, die sie herbeiführen, als durch die Motive, aus denen sie hervorgehen. Der Staat dagegen ist erfüllt von zweckbewusster Thätigkeit. In der Rechtsordnung insbesondere verwirklicht sich ein System von Zwecken, welche direct oder indirect, durch die in der Beziehung auf das Gemeinwohl enthaltenen Ideen gemeinsamer sittlicher Arbeit und sittlicher Gleichberechti-

gung, den höchsten ethischen Werth besitzen. Darum ist der Staat der grösste Lehrmeister zweckbewusster sittlicher Pflichterfüllung. In jedem Strafgesètz redet die Stimme des objectiv gewordenen sittlichen Gewissens; die Normen des Privatrechts mahnen eindringlich an die Uebung der Gerechtigkeit und Vertragstreue; die Gesetze, die den Schutz der Rechtsordnung selber verbürgen, bringen jedem Einzelnen seine Pflicht gegen das Ganze zum Bewusstsein. Während in den gewöhnlichen Normen der Sitte der ethische Gehalt ein verborgener, erst aus fremdartigen Umhüllungen herauszuschälender Kern ist, ist in der Rechtsordnung des entwickelten Staates dieser ethische Gehalt zum offenen Ausdruck gekommen oder doch unter einer so leichten Hülle verdeckt, dass die sittliche Bedeutung der rechtlichen Anordnungen, auch wenn nicht ausdrücklich in ihnen selbst enthalten, doch ohne weiteres als ihre Voraussetzung zu erkennen ist. Denn allerdings bringt es der nächste Zweck der rechtlichen Normen, welcher in ihrem praktischen Erfolg besteht, mit sich, dass nur der Zweckeffect ausgesprochen wird, das Zweckmotiv aber verschwiegen bleibt. Kein Strafgesetz sagt, warum bestimmte Handlungen gestraft werden, kein Verfassungsgesetz erörtert, warum der Vollzug der Gesetze, die Führung der Verwaltung und die Rechtspflege von gewissen Bürgschaften umgeben werden.

So werden demnach die in der Rechtsordnung enthaltenen sittlichen Normen in ihr selbst nicht direct, sondern nur indirect ausgedrückt. Es wird in ihnen im allgemeinen nicht gesagt, welches der Zweck der staatlichen Rechtsordnung sei, sondern durch welche Massregeln sie ausgeübt und geschützt werden solle. Frägt man aber nach dem wirklichen sittlichen Inhalt jener Normen, so lässt sich darauf nicht eindeutig antworten; denn dieser Inhalt ist ein veränderlicher mit der Entwicklung der Rechtsordnung selber. Die Existenz des Staates an sich weist nur auf Eines hin, was er, wie unvollkommen immerhin seine Zustände sein mögen, zum Ausdruck bringt: auf die Gemeinschaft des Lebens. Wie aber diese Gemeinschaft zu gestalten sei, darauf geben die im Lauf der Geschichte entstandenen Staatsordnungen die verschiedensten Antworten. Nur ein Zug ist dieser Entwicklung gemein, den wir daher wohl als den ausschlaggebenden betrachten dürfen; jedenfalls ist er derjenige, der in der Rechtsordnung des modernen Staates zur immer vollendeteren Gestaltung strebt, und der übrigens schon in den politischen Anschauungen des Alterthums, wenngleich getrübt durch nationale Vorurtheile, sich allmählich emporarbeitet. Es ist dies die Forderung der Rechtsgleichheit, hinter der als ihre selbstverständliche Voraussetzung die der sittlichen Gleichberechtigung steht. Natürlich schliesst die erstere ebenso wenig wie die letztere die factische Gleichheit der Menschen in sich. Da vielmehr die Begabungen und insbesondere auch die sittlichen Begabungen verschieden sind, und da demgemäss jenes Postulat der sittlichen

Gleichheit Aller in einem unaufhörlichen Kampfe mit entgegenwirkenden Kräften, besonders mit dem das fremde Recht missachtenden Egoismus liegt, so ist die Aufgabe der Rechtsordnung eine äusserst verwickelte, nur allmählich erreichbare. Vorbereitet aber wird die Vollendung dieser Aufgabe, indem der Staat eine bewusste Erkenntniss der Pflichten, die der Einzelne gegenüber der Gesammtheit zu erfüllen hat, in seinen Gesetzen und Einrichtungen zum Ausdruck bringt. Die staatliche Rechtsordnung ist die mächtigste Schutzwehr gegen die Selbstsucht. Dass an diesem Schutz die Selbstsucht selber mitgearbeitet hat, kann nicht zweifelhaft sein; denn der Kampf verschiedener Interessen findet in einem annähernden Gleichgewichtszustand eine Lösung, die den Forderungen der Gleichheit der Rechte nothdürftig entsprechen kann. Aber dass dieser Kampf der Interessen der einzige oder auch nur der hauptsächlichste Motor gewesen sei, der schliesslich einen solchen Erfolg herbeigeführt, diese Hypothese ist psychologisch unmöglich. Der Satz: „Aus Nichts wird Nichts“ gilt auf geistigem so gut wie auf physischem Gebiete. Der Egoismus kann so wenig den Gemeinsinn gebären wie der Hass die Liebe. Ein solcher Effect konnte nur möglich erscheinen auf dem Standpunkte jener Vertragstheorie, welche dem Menschen eine Voraussicht der Zwecke zutraute, die er weder jetzt besitzt noch jemals besessen hat.

Das Motiv, welches ursprünglich den Willen des Einzelnen unter einen über ihm stehenden Willen beugt, ist nicht die kluge Voraussicht, dass ein kleiner Verzicht auf eigene Freiheit vortheilhafter sei als ein ungezügelter Kampf selbstsüchtiger Triebe, sondern der Gehorsam gegen Gebote, die der Mensch als göttliche verehrt, und die Pietät, die er für das Haupt der Familie und für die Hervorragenden unter seinen Genossen empfindet. Erst in dem Conflict dieser Gefühle, in denen als unentwickelter Keim der Gemeinsinn schlummert, mit den selbstsüchtigen Trieben kommt allmählich das Gesetz zur Geltung, dass die zweckwidrigen und schädlichen Wirkungen den förderlichen und nützlichen unterliegen müssen; und erst nachdem dieser Effect in unzähligen Fällen als thatsächlicher eingetreten ist, gelangt eine spätere Stufe zur Erkenntniss der Zwecke, die bis dahin aus andern Motiven erstrebt wurden. Damit ist die Rechtsordnung in jenes Stadium zweckbewusster Rechtsbildungen eingetreten, welche nun ihrerseits wieder auch die ursprünglichen unegoistischen Antriebe zu geordnetem Zusammenleben in wachsendem Masse verstärken, indem sie die Lebensgüter, die allen Einzelnen durch die Rechtsordnung gesichert werden, zu immer höherer Schätzung gelangen lassen. Diese Schätzung selbst ist aber, wie das ganze sittliche Leben des Menschen, eine zwiespältige. Auf der einen Seite schätzt jeder von uns den Werth der sittlichen Lebensgemeinschaft als einen solchen, der ihm selbst zu gute kommt, an dem das eigene Ich sich erfreut, und durch den es in seinen Bestrebungen gefördert wird. Auf der andern Seite gelten aber

doch jene Lebensgüter Jedem zugleich als werthvoll durch das was sie allen Andern, was sie der Menschheit bedeuten. Diese Seite der Betrachtung, ursprünglich in die unbestimmten Stammesgefühle eingeschlossen, gewinnt einen immer grösseren Werth und Umfang. Bleiben auch die Rückschläge, die reicheren Hülfsmittel, die eine gesteigerte Cultur auch dem Egoismus zur Befriedigung seiner Interessen darbietet, nicht aus, so ist es doch vor allem die Entwicklung des Rechtsbewusstseins, das in der staatlichen Rechtsordnung seinen Ausdruck findet, welche gegen die düstere Auffassung, die in solchen schädlichen Nebenerfolgen die eigentliche Signatur des sittlichen Zustandes der Zeit erblicken möchte, ihr Veto einlegt.

In dem gemeinsamen Staatsbewusstsein bereitet sich schliesslich ein letzter und allgemeinster sittlicher Verband vor, dem keine Gemeinschaft gesetzlicher Institutionen entspricht, der aber gerade wegen seiner Freiheit von zwingenden Momenten von besonderer Wichtigkeit ist. Es ist dies die von Stammesgenossenschaft, Familie und Staat immer unabhängiger sich gestaltende Verbindung der Humanität. Auf die natürliche Verwandtschaft ohne Rücksicht auf nähere Beziehungen gemeinsamer Herkunft und gemeinsamer Sitte gegründet, ist sie der letzte und umfassendste der Verbände, die den Menschen an den Menschen fesseln.

5. Die humanen Lebensformen.

a. Die allgemeine Entwicklung der Humanitätsgefühle.

Dem wilden Zustande sind unsere Humanitätsvorstellungen und das von ihnen getragene Gefühl allgemeiner Menschenliebe völlig fremd. Die Regungen, die der Naturmensch dem Stammesfremden gegenüber empfindet, bewegen sich meist zwischen Furcht und Verachtung. Am ehesten ist er noch der Regung des Mitleids fähig. Der Anblick des sinnlichen Schmerzes erweist sich überall als das stärkste Mittel zur Erzeugung von Mitgefühl. Wo andere leidenschaftlichere Motive nicht im Wege stehen, kann sich aber dies Mitgefühl selbst bei unbedeutenderen Anlässen als gutmüthige Gefälligkeit, Gastlichkeit und Freigebigkeit äussern*).

Noch in dem sittlichen Bewusstsein der alten Culturvölker ist der Humanitätsbegriff ein unentwickelter. Die griechische Philanthropia geht mehr auf die besonderen Beziehungen zwischen einzelnen durch bestimmte Pflichten verbundenen Personen, die römische Humanitas mehr auf die äussere Form des Verhaltens im Verkehr der Menschen unter einander, als auf eine unserem heutigen Begriff der Menschenliebe oder Humanität entsprechende Gesinnung. Auch hier haben die Wörter eine Bedeutungsentwicklung erfahren, die dem veränderten sittlichen Bewusstsein sich an-

*) Vgl. einzelne Züge bei Waitz a. a. O. II, S. 217, III, S. 165, VI, S. 105 f.

passte. Zwei Züge sind es namentlich, in denen jene beschränktere Auffassung des antiken Bewusstseins sich ausspricht: erstens das Fehlen jeder humanen Rücksicht Menschen fremder Abstammung gegenüber, und zweitens die Anerkennung der Vergeltungsidee als bestimmend für den persönlichen Verkehr und die damit zusammenhängende Billigung der Affecte der Rache und des Zorns innerhalb gewisser Schranken. Eine allmähliche Aenderung dieser Anschauungen hat sich jedoch schon in der antiken Cultur vollzogen. Hier gerade haben Dichtkunst und Philosophie einen unverkennbaren Einfluss auf das Volksbewusstsein ausgeübt. Besonders die Philosophie war in dieser Beziehung weniger ein Spiegelbild geänderter Volksanschauungen als die Führerin auf dem Wege zu reineren und allgemeineren Humanitätsideen.

In der heroischen Zeit der Griechen und Römer wie der Germanen gilt es als ein selbstverständlicher Grundsatz, dass eroberte Städte und Dörfer mit allem was sie bergen dem Sieger gehören. Waffenfähige Männer werden getödtet, Kinder und Frauen mit der übrigen Beute vertheilt und in die Sclaverei geschleppt. Daneben gilt es freilich, namentlich bei den Griechen, als eine Regel, deren Befolgung rühmlich ist, in der Unterwerfung des Besiegten Mass zu halten, ohne dass jedoch dieses Verhalten als eine eigentliche Pflicht oder gar als ein Recht gilt, auf das der Unterliegende irgend Anspruch erheben könnte. Weniger um der Schonung willen, die er übt, als wegen der Besonnenheit, die er damit bethätigt, gilt das Masshalten des Siegers als rühmlich, und es wird überdies als ein Act der Klugheit geschätzt, da nur derjenige welcher Milde übt selber wieder, wenn das Kriegsglück sich wenden sollte, auf Schonung rechnen kann. Nie aber darf die Milde so weit gehen, dass erlittenes Unrecht ungerächt bleibt. Beleidigungen oder gar thätliche Misshandlungen hinzunehmen, ohne sie mit Gleichem zu vergelten, wird noch bis in die späteren Zeiten für ein Zeichen unrühmlicher Schwäche gehalten. Selbst die Philosophen erheben sich höchstens zu der Anschauung, dass es von einer grossen Seele zeuge, wenn man kleine Unbill nicht beachte. So wird in näherer Ausführung des „Nicht zu sehr“ (μηδὲν ἄγαν), des obersten Wahlspruchs der sieben Weisen, dem Chilon das Wort in den Mund gelegt: „Wenn du beleidigt wirst, so versöhne dich, wenn du aber mit Uebermuth behandelt wirst, so räche dich.“ Und ähnlich lautet der Ausspruch des Thales: „Ertrage Kleines von deinem Nächsten.“ Noch Aristoteles meint, es sei Sclavenart sich selbst oder seine Angehörigen ruhig misshandeln zu lassen, aber tadelnswerth sei es nicht Mass zu halten in seinem Zorn*). Wenn im Gegensatze zu diesen augenscheinlich mit dem nationalen Bewusstsein im Einklang stehenden Aeusserungen Plato schon ganz allgemein den Satz vertheidigt, dass Unrechtleiden besser sei

*) Aristoteles, Eth. Nicom. IV, 11 und 12.

als Unrechtthun, und wenn späterhin die Moral der Stoiker den Zorn unbedingt als eine unedle Leidenschaft verpönt, so reflectirt sich darin zwar eine allmähliche Aenderung in dem sittlichen Bewusstsein der Zeiten. Dennoch sind die Lehren dieser Philosophen auch für ihre Zeit sicherlich weit über die allgemeine Anschauung bezüglich dessen was lobenswerth sei hinausgegangen.

Die Veränderung in den Humanitätsvorstellungen, ohne die aber immerhin solche Lehren schwerlich möglich gewesen wären, hatte sich hauptsächlich von zwei Punkten aus vorbereitet. Diese einzelnen Gestaltungen, in denen die allgemeinere Humanität allmählich heranreifte, sind die Verhältnisse der Freundschaft und der Gastfreundschaft.

b. Die Freundschaft.

Welche grosse Rolle in der antiken, besonders der griechischen Welt die Freundschaft spielte, ist bekannt. Mythisch wird dieses Verhältniss verklärt in einem Theseus und Peirithoos, einem Achilleus und Patroklos, einem Orestes und Pylades*). Dies Bild des Freundespaares, das in den verschiedensten Theilen der Mythengeschichte wiederkehrt, ist zugleich Abbild und Vorbild des wirklichen Lebens. Die Beschränkung des Verhältnisses auf zwei mit einander verbundene Freunde verräth die Intensität eines Gefühls, das dem Griechen höher stand als die Bande der Familie, wie dies ein Sokrates noch in seiner Sterbestunde bethätigt. Für die allgemeine Schätzung vielleicht noch bezeichnender ist aber die eingehende und von einer bei ihm seltenen Gefühlswärme getragene Untersuchung des Aristoteles über die Freundschaft, eine Untersuchung, die gerade wegen ihrer realistischen Färbung durchaus das Gepräge einer Theorie an sich trägt, welche aus den allgemeinen Lebensanschauungen der Zeit hervorgegangen ist**). Wenn Sokrates seinen Schülern rieth, vor der Schliessung einer Freundschaft das Orakel zu befragen, so erscheint die religiöse Weihe, die er ihr damit zu geben wünschte, vollkommen der Bedeutung entsprechend, die sie in der allgemeinen Schätzung einnahm. Um so charakteristischer aber ist dieser Zug, als die Eingehung des Ehebündnisses einer religiösen Heiligung fast völlig ermangelte.

Für den idealen Werth, den sich gerade das Verhältniss der Freundschaft schon so frühe errang, war es zweifellos besonders förderlich, dass unter allen Verbindungen zwischen Mensch und Mensch diejenige der Freundschaft am meisten auf freier Wahl beruht. Die Ehe erfreut sich der gleichen Freiheit nur in verhältnissmässig seltenen Fällen: Standes- und Besitzinteressen oder fremde Willenseinflüsse sind bei ihr ungleich

*) Vgl. L. Schmidt, Ethik der Griechen, II, S. 337 ff.

**) Xenophon, Memor. II, 4—6. Aristoteles, Eth. Nicom. VIII und IX.

mächtiger, namentlich auf früheren Culturstufen, als bei der Freundschaft. Ebenso ist die leichtere Lösbarkeit des Freundschaftsbündnisses, die hiermit zusammenhängt, der idealen Gestaltung derselben eher förderlich als hinderlich. Eine Freundschaft, der das Band wechselseitiger Zuneigung abhanden gekommen ist, erlischt von selbst. Die Ehe, die frühe schon sich zu einem Rechtsverhältniss gestaltet, bedarf zum mindesten der ausdrücklichen Willenserklärung zu ihrer Lösung, und diese ist meist von mancherlei äusseren Schwierigkeiten umgeben. Nun haben freilich gerade die Griechen, und zum Theil die besten unter ihnen, ein Sokrates und Aristoteles, nicht versäumt auch den Nutzen der Freundschaft hervorzuheben: das Beistehen in Gefahr, die wechselseitige Förderung, die Freunde sich angedeihen lassen. Aber in dem Cultus der Freundschaft als solcher, in der Freude am Besitz des Freundes, der man ohne solche Nebenrücksichten sich hingibt, liegt, ohne dass es dazu des ausdrücklichen Zugeständnisses bedürfte, der deutliche Beweis, dass uneigennützige Beweggründe als Elemente des Freundschaftsgefühls niemals gefehlt haben. Jene Utilitätsgründe sind eben die leichter zu erkennenden, auf die desshalb eine beginnende Reflexion immer zuerst verfällt. Die tiefer liegenden Motive können zwar nachempfunden und daher künstlerisch zur Darstellung gebracht werden, aber für den Verstand, der seine eigene berechnende Ueberlegung leicht auf die Objecte überträgt, sind sie so lange incommensurabel, als derselbe in der ausschliesslichen Zergliederung der äusseren Effecte der Handlungen befangen bleibt. Darum ist es nicht ohne Bedeutung, dass die erste philosophische Vertiefung in das Problem der Freundschaft, die sich über jenen äusserlichen Standpunkt völlig erhoben hat, die Rede auf die Liebe, die im Platonischen Phädrus dem Sokrates in den Mund gelegt wird, die poetische Form annimmt. Uebrigens beschränken sich selbst die nüchterneren Erörterungen des Aristoteles durchaus nicht auf die Schätzung des äusseren Glücks der Freundschaft, sondern die sittliche Gemeinschaft ist dem Stagiriten um ihrer selbst willen das höchste Gut. Er nennt daher nur die Freundschaft zwischen sittlichen Menschen selbst sittlich und zugleich das mächtigste Hülfsmittel für die Förderung der Sittlichkeit des Einzelnen.

Ueberspringt nun auch die Freundschaft kaum jemals die Schranken gleichen Standes und übereinstimmender Beschäftigung, so ist sie doch gerade vermöge der Freiheit der Neigung, welche in ihr den Menschen an den Menschen bindet, das natürliche Mittelglied zwischen dem durch die engsten Naturbedingungen hergestellten Verbande der Stammesgenossenschaft und dem in der allgemeinen menschlichen Gattungsverwandtschaft begründeten Verbande der Humanität. Die Philia wird zur Vorstufe der Philanthropia, indem jene den Nebenmenschen nicht mehr um seiner Blutsverwandtschaft oder um der Gewohnheit des gemeinsamen Lebens willen, sondern wegen seiner allgemein menschlichen Eigenschaften

schätzen lehrt. Dennoch bleibt ein Hinderniss, welches der Entwicklung dieser letzten und höchsten Stufe sittlich-socialer Verpflichtung lange Zeit im Wege steht, und welches durch die Freundschaft als solche nicht überwunden wird: dasselbe besteht in dem natürlichen Widerstreben, das der Mensch gegen alles Fremdartige, und das er so insbesondere auch gegen den in Sprache, Sitte und äusserem Habitus fremdartig erscheinenden Nebenmenschen empfindet. Hier tritt nun ein anderes Verhältniss vermittelnd ein, welches als vorbereitendes für die Entstehung der Humanität gerade auf früheren Culturstufen eine grosse Rolle spielt, während es später, nachdem es seine Mission erfüllt hat, verschwindet oder eine völlig andere Bedeutung gewinnt. Dies Verhältniss ist die Gastfreundschaft.

c. Die Gastfreundschaft.

Schon unser Wort „Gastfreund" schliesst eine Verschiebung der Bedeutung in sich, welche durch die Veränderung des sittlichen Bewusstseins der Zeiten entstanden ist. Der Grieche hat für den Fremdling, den Gast und den Gastfreund nur das eine Wort „Xenos". Nie konnte der Bürger für den Mitbürger ein Gastfreund werden. Wohl aber gewährte dem wandernden Fremdling das Haus ein schützendes Obdach und, so lang er in ihm weilte, den nämlichen Schutz wie den eigenen Insassen. Bis in die älteste Zeit hinauf reicht diese Hochschätzung der Gastfreundschaft*). Die Odyssee rühmt es als eine der hervorragendsten Tugenden des Odysseus, dass er wie kein Anderer Fremdlinge gastlich empfangen und entlassen habe. Es gilt als Pflicht, für die Bedürfnisse des Gastes Sorge zu tragen und ihm Ehre zu erweisen, aber nach seinem Namen erst zu fragen, nachdem man alle Obliegenheiten gegen ihn erfüllt hat. Hierin liegt nicht bloss eine äussere Rücksicht auf die Gefühle und eigenen Wünsche des Gastes, sondern es kommt in dieser mit der offenen Redseligkeit der heroischen Zeit so auffallend contrastirenden Discretion namentlich auch die Idee zum Ausdruck, dass das Gastverhältniss als solches, ohne Ansehen der Person und der Abstammung, einen gewissen Rechtsschutz mit sich führe.

In der Entwicklung dieser Sitte der Hospitalität wird aber wiederum der Einfluss religiöser Vorstellungen bemerkbar. Die Person des Gastfreundes gilt als heilig, weil sein Verhältniss als identisch mit dem des Schutzflehenden aufgefasst wird. Ja in gewissem Sinne vereinigt der Fremdling, der das Obdach des Hauses aufsucht, die zwei Gestaltungen in sich, in denen das Verhältniss des Schutzflehenden auftreten kann, die persönliche, indem er sich vertrauensvoll in den Schutz des Hausherrn

*) Vgl. L. Schmidt a. a. O. S. 325 ff. Buchholz, Homerische Realien, II, 2, S. 38 ff. und III, 2, S. 361 ff.

begibt, und die religiöse, da das Haus selbst als heilig, und der Bruch des Hausfriedens als ein religiöser Frevel gilt, so dass die Verletzung des Gastes in die nämliche Linie rückt mit der Nichtachtung des Schutzrechtes, welches derjenige Schutzflehende geniesst, der unmittelbar in dem Tempel eines Gottes Zuflucht findet. Der Zusammenhang dieser Ideen beruht auf dem Cultus der Hausgötter, deren Bilder in einem heilig gehaltenen Theil des Hauses aufgestellt waren. Ein weiteres Band entstand durch die Gemeinschaft des Mahles, welches in der alten Zeit untrennbar ist von dem gemeinsamen Opfer, das, als ein Ausdruck übereinstimmender religiöser Gesinnung, den Fremdling dem Familiengenossen gleichstellt.

Ursprünglich ist diese religiöse Seite in der Auffassung der Gastfreundschaft durchaus die vorwiegende. Noch in den Homerischen Gedichten wird die Verletzung des Gastrechts nicht so sehr als Unrecht gegen die Person des Gastfreundes denn als ein Frevel gegen die Götter aufgefasst. Aber das persönliche Band, welches unter dem Schutze dieser religiösen Vorstellung geknüpft wurde, konnte nicht verfehlen allmählich einen selbständigen Werth zu erlangen, der mit dem Fortschritt der Cultur und dem wachsenden Verkehr zwischen verschiedenen Stämmen immer mehr an Bedeutung zunahm. Die Pflicht des Gastfreundes gewann nun einen doppelten Inhalt, einen religiösen und einen sittlich-socialen. Ganz hatte wohl der letzere in dem allgemeinen Bewusstsein sich niemals von dem ersteren gelöst; wohl aber war dies mindestens bei Einzelnen geschehen. Sonst hätte die spätere Philosophie die humane Hospitalität nicht zu einer von religiösen Beziehungen völlig unabhängigen Pflicht erheben können. Unterstützend greift hierbei die allmählich zur Geltung gebrachte Forderung ein, erlittene Unbill nicht zu rächen, und die in diesem Sinne namentlich bei der stoischen Philosophenschule herrschend gewordene Verpönung des Zorns. Das Alterthum steht damit schon auf der Schwelle moderner Anschauungen.

Aber während die so entstandene Idee einer allgemeinen Humanität in der antiken Welt immer nur das Eigenthum Einzelner blieb und im Volksbewusstsein sich gegenüber den nationalen Vorurtheilen und egoistischen Interessen niemals Geltung zu verschaffen vermochte, ist es das unleugbare Verdienst des Christenthums, diese Idee in der Form einer sittlich-religiösen Forderung zum Gemeingut seiner Bekenner gemacht zu haben. Die Veränderungen der politischen und socialen Bedingungen arbeiteten dieser humanen Tendenz des Christenthums in die Hände. Während die Enge des antiken Gemeinwesens der freieren Entwicklung des Humanitätsgefühls als unübersteigbare Schranke im Wege stand, musste umgekehrt die Gründung weit umfassender politischer Verbände dem Staatsgefühl selbst schon einen humaneren Inhalt geben. Gleichwohl hat sich jene Entwicklung nur allmählich vollzogen. Stand doch in dem Christenthum selbst ursprünglich eine national beschränktere Auffassung,

die juden-christliche, der weitherzigeren, als deren Träger der Apostel Paulus gilt, gegenüber. Und auch als die letztere zum Siege gelangt war, erfuhren die humanen Anschauungen, die in der praktischen Moral des Christenthums niedergelegt sind, unausgesetzte Beeinträchtigungen durch jenes immer stärker werdende Bewusstsein der besonderen göttlichen Gnade, die den Bekennern der christlichen Lehre zu Theil geworden sei. Diese Vorstellungen liessen allenfalls dem Mitleid mit Andersgläubigen Raum, sie liehen aber nicht minder der Grausamkeit der Glaubensverfolgungen einen rechtsgültigen Vorwand. Wie in der Vorzeit das gemeinsame Stammesgefühl, so wurde nun das gemeinsame Glaubensbewusstsein selbst ein Hinderniss für die Entwicklung einer freieren Humanität. Aber mögen auch die Fesseln des Glaubens vorübergehend drückender sein als die der Abstammung: die Ueberwindung der Hemmungen, welche die nationalen Schranken von Sprache und Sitte der Verbreitung der humanen Ideen entgegensetzen, bleibt immerhin eine so ungeheure That, dass dagegen jene Mängel, wenn sie auch zeitweilig grösser gewesen sind als die Uebel, an deren Stelle sie traten, im Lichte einer umfassenderen Betrachtung verschwinden. Sie ordnen sich dem allgemeinen Gesichtspunkte unter, dass die sittliche Entwicklung überall aus Gegenwirkungen hervorgeht, die Störungen unvermeidlich machen. Die Zurücklenkung in die ursprüngliche Bahn pflegt dann durch den Hinzutritt neuer Factoren entschieden zu werden. Einen Factor dieser Art bildet der in der modernen Welt einen immer grösseren Umfang annehmende Verkehr der Völker. Auch hier werden nicht selten weit abliegende Triebfedern des Handelns den geschichtlichen Zwecken dienstbar gemacht. Als dereinst der Hass gegen die Ungläubigen, vereint mit einem unbestimmten idealen Streben und gelegentlich mit manchen andern der Sache fremden Motiven, die Christenheit des Abendlandes zu den Unternehmungen der Kreuzzüge begeisterte, da ahnte sie nicht, dass sich an diesen Unternehmungen ein lebendiges Interesse an den Völkern und Ländern des fernen Ostens entzünden werde, welches bis in das Zeitalter der Entdeckungen nicht mehr erlöschen sollte. Das Werk des Fanatismus wurde weitergeführt durch das intellectuelle Interesse, und den Spuren des letzteren folgten die Bestrebungen einer allmählich zu rein humaner Begeisterung sich erhebenden Menschenliebe. Diese Entwicklung geht Hand in Hand mit der Ausbildung derjenigen Form humaner Bethätigung, welche, ursprünglich aus der antiken Gastfreundschaft hervorgegangen, in unserer heutigen Cultur die wahre Stellvertreterin derselben geworden ist, der Wohlthätigkeit.

d. Die Wohlthätigkeit.

Einfachere Verhältnisse des Lebens kennen, da in ihnen die Unterschiede des Besitzes noch nicht dauernd das drückende Gefühl des Mangels

entstehen lassen, die Wohlthätigkeit nur in keimartigen Anfängen und, wie dies namentlich das Verhältniss der Gastfreundschaft zeigt, in vorübergehenden und rein individuellen Handlungen. Aber es hat der antiken Welt nicht bloss ursprünglich am Anlass, sondern auch, als jener Anlass in reichlichem Masse vorhanden war, an den subjectiven Bedingungen zur Entwicklung einer vollkommeneren Humanität gefehlt. In Rom begann erst in der Kaiserzeit, unter dem sichtlichen Einflusse jenes Gefühls persönlicher Verpflichtung für das Wohl Aller, welches die Alleinherrschaft in edleren Naturen erweckt, eine freilich immer nothdürftig bleibende Fürsorge für Arme, Kranke und Hülflose. Die Besten unter den Kaisern, ein Nerva, Trajan und Marc Aurel, haben sich durch solche Handlungen hervorgethan. Auch hier bedurfte es der religiösen Motive, damit sich die Bethätigung der Humanität nicht bloss in gelegentlichen Aeusserungen des Mitleids erschöpfte, sondern damit die Aufopferung für den Mitmenschen, ohne Rücksicht auf Stammes- und Standesunterschiede, zu einer sittlichen Lebenspflicht erhoben wurde, hinter der alle andern, ausser der unmittelbaren religiösen Demüthigung, zurücktraten. In diesem höchsten Sinne hat erst das Christenthum die Humanität in die Welt gebracht. Obgleich es auch in dieser Beziehung Züge an sich trägt, die schon dem Judenthum nicht fremd sind, so wird doch jener Ruhm der Barmherzigkeit, der bei dem Juden immer noch in die Fesseln des Stammesgefühls gebannt bleibt, durch das Christenthum erst zu einem Gebot der Menschenliebe, welches allen andern Pflichten, ausser denen gegen Gott selbst, vorausgeht.

Die nächste Form, in der sich die christliche Wohlthätigkeit äussert, ist die Krankenpflege. In den frühesten Christengemeinden noch in der individuellen Form der unmittelbaren Fürsorge für den leidenden Nächsten ausgeübt, nahm sie schon in den ersten Jahrhunderten, im Orient unter dem Einflusse weit verbreiteter Epidemien, umfassendere Gestalten an. Die Gründung von Leprosenhäusern und die Bildung geistlicher Körperschaften, die ihr Leben ausschliesslich der Krankenpflege widmeten, bilden die beiden wichtigsten Momente dieser Entwicklung. In doppelter Beziehung verliert hier die Wohlthätigkeit ihren individuellen Charakter: einmal durch die zur Gesammtverpflegung eingerichteten Anstalten, und sodann durch den Zusammenschluss der die Pflege Uebernehmenden oder Leitenden zu Corporationen, die eigens für diesen Zweck organisirt sind. Dabei bildet es einen bedeutsamen Zug, dass Jahrhunderte lang die geistlichen Ritterorden, Brüderschaften an denen die Abkömmlinge der vornehmsten Geschlechter theilnahmen, die Träger dieser Bestrebungen sind. In dem Namen „Xenodochien“, der den ersten so gegründeten Pflegeanstalten beigelegt wurde, hatte sich aber immer noch eine Spur des Ursprungs aus der alten Pflege der Gastfreundschaft erhalten.

Die zweite umfassendere Bethätigung der christlichen Humanität

bestand in der Entstehung der Missionen. Die Heidenmission gehörte, seit die universellere christliche Glaubensauffassung gegen die engere jüdische zum Sieg gelangt war, zu den wichtigsten Glaubensinteressen. Mochte auch den eifrigen Missionaren die Bekehrung der Heiden zumeist mehr am Herzen liegen als die grosse Culturaufgabe die sie erfüllten, so musste doch nothwendig hier wieder der erreichte Zweck die Motive veredeln und durch das Beispiel selbstloser Hingabe an eine ideale Aufgabe die tiefste Wirkung äussern. Wenn wir es noch heute gelegentlich erfahren, dass begeisterte Missionare ihre Erfolge vor allem dem Eindruck verdanken, dessen selbstlose Pflichterfüllung auch auf rohe Gemüther sicher ist, so lassen sich daraus einigermassen die ungeheuren Wirkungen ermessen, die dieses Beispiel dereinst bei besser beanlagten, aber noch unverdorbenen Völkern ausüben musste.

In den Wohlthätigkeitsorden des christlichen Mittelalters haben allmählich diejenigen Gestaltungen sich vorbereitet, welche in der modernen Gesellschaft die humanen Bestrebungen anzunehmen beginnen und sicherlich mehr noch in der Zukunft annehmen werden. Denn das Bedürfniss und die Antriebe zu dessen Befriedigung halten hier noch keineswegs gleichen Schritt. Die verwickelteren Bedingungen der modernen Cultur und die grösseren Glücksfälle wie Gefahren, die dieselbe für die Einzelnen mit sich führt, haben Armuth und Elend vielleicht mehr als je zu einem weit verbreiteten Uebel gemacht, während zugleich durch die Zunahme der intellectuellen Bildung dem Besitzlosen seine ungünstige Glückslage empfindlicher wird, als es ehedem der Fall war. Nun ist es eines der schönsten Vorrechte des Einzelbesitzes und zugleich einer der gewichtigsten Gründe seiner Existenz, dass er nach freier Wahl Werke der Wohlthätigkeit gestattet und auf diese Weise nicht bloss eine gewisse Ausgleichung der durch die Lebensbedingungen entstandenen Unterschiede der Glücksumstände möglich macht, sondern auch durch die persönliche Form, in der sich die Humanitätsleistung vollzieht, besonders geeignet ist auf den Gebenden wie auf den Nehmenden sittlich veredelnd zurückzuwirken. Aber schon heute hat unter dem zerstreuenden Einflusse namentlich des grossstädtischen Lebens diese persönliche Ausübung der Humanität mit immer grösseren Schwierigkeiten zu kämpfen, und ihre planlose Thätigkeit führt unvermeidlich Erfolge herbei, die zu den ächten Wirkungen individueller Humanität im schneidendsten Gegensatze stehen. Was die corporativen christlichen Wohlthätigkeitsanstalten vorbereitet, das wird daher ohne Zweifel in grösserem Massstabe und in der Form eines strengeren Zwangs der Staat in Zukunft weiterzuführen berufen sein. Was der Einzelne verlieren mag, indem die Hauptleistungen der Humanität von ihm auf die Gemeinschaft übergehen, das wird dann vielleicht um so mehr der Sache zu Gute kommen. Unser heutiges Verwaltungssystem enthält bereits mannigfaltige Anfänge zu diesen caritativen Formen gesellschaftlicher Thätigkeit. Aber kein Einsichtiger

kann zweifeln, dass es sich hier vor allem darum handelt die materielle und moralische Leistungsfähigkeit des Staates zu steigern, wenn er jenen humanen Aufgaben in vollem Umfange gerecht werden soll.

Viertes Capitel.

Die Natur- und Culturbedingungen der sittlichen Entwicklung.

1. Der Mensch und die Natur.

a. Die natürlichen Lebensbedingungen.

Die Annahme, dass der geistige Charakter des Menschen in einem innigen Zusammenhange stehe mit den Einwirkungen, welche die umgebende Natur auf ihn ausübt, ist eine so naheliegende, dass die philosophische wie die historische Betrachtung schon häufig bei demselben verweilt und namentlich die Naturbestimmtheit der Rassen- und Volksunterschiede nachzuweisen versucht hat*). Gleichwohl lassen sich hinsichtlich des Einflusses der Natur auf den sittlichen Charakter des Menschen nur zwei Reihen von Bedingungen mit einiger Sicherheit in ihren Wirkungen verfolgen. Die eine besteht in dem Einflusse, den die Natur durch die physischen Lebensbedingungen, in die sie den Menschen bringt, auf seinen sittlichen Charakter ausübt. Die zweite ist mehr geistiger Art: sie entspringt aus der Wirkung, welche die Anschauung der Natur auf das menschliche Gemüth äussert. Die natürlichen Lebensbedingungen herrschen auf den niedereren Stufen materieller und geistiger Cultur vor; ihr Einfluss schwindet allmählich, indem die Hülfsmittel zunehmen, mit denen der menschliche Erfindungsgeist das Leben vor äusseren Gefahren sichert und es unabhängiger macht von der Gunst und Ungunst der Bodenbeschaffenheit und des Klimas. Dagegen sind jene geistigen Einflüsse, welche die Natur durch ihren unmittelbaren Eindruck auf das menschliche Gefühl hervorbringt, unvergänglich, ja sie wachsen in dem Masse, als die geistige Bildung die Empfänglichkeit verstärkt. Hierdurch geschieht es, dass beiderlei Bedingungen in gewissem Grade einander ablösen: auf den Naturmenschen wirkt die Natur hauptsächlich in der Form der natürlichen Lebenseinflüsse, auf den Culturmenschen wirkt sie durch das Medium des ästhetischen Natursinns. So bilden beide zusammen trotz ihrer Verschiedenheit eine ununterbrochene Kette von Beziehungen zwischen

---

*) Man vgl. namentlich Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 6.—8. Buch, und die hierher gehörigen Ausführungen in Max Duncker's Geschichte des Alterthums.

der Naturumgebung und dem geistigen und sittlichen Charakter des Menschen.

Ihre frühesten und fühlbarsten Einwirkungen übt die Natur durch die Anforderungen aus, die sie an die körperliche und geistige Leistung des Einzelnen stellt, indem sie ihn in die Nothwendigkeit versetzt durch Arbeit sein Leben zu fristen. Keinen Fluch gibt es, der zu so reichem Segen geworden wäre wie jener Fluch der biblischen Schöpfungssage: „Im Schweisse deines Angesichtes sollst du dein Brod essen." Wenn der Mensch ein sittliches Wesen geworden ist, so verdankt er dies nicht zum geringsten Theile der Thatsache, dass die Erde für ihn kein Paradies ist. Bedarf es eines äusseren Zeugnisses für diese Wahrheit, so liegt dasselbe vor allem in der Erfahrung, dass, wo der Mensch mühelos von den Erzeugnissen der Natur sein Leben fristet, wo gleichzeitig das Klima Bekleidung und Obdach nicht dringend erforderlich machen, wo er also wirklich annähernd in einem Paradiese lebt wie auf vielen der Südseeinseln, unter allen Elementen der geistigen Cultur die sittlichen am meisten verkümmert geblieben sind. Nicht dort wo die Natur Jedem in Fülle gibt was er bedarf, sondern wo die harte Noth des Daseins Jeden zum feindlichen Mitbewerber des Andern macht, da haben die Tugenden des Mitleids und der thätigen Mithülfe sich entwickelt. Aber auch in den besonderen Richtungen, welche die sittliche Cultur genommen, verrathen sich überall die Einflüsse, die die Naturumgebung auf die ganze Lebensführung ausübt. Manche dieser Einflüsse, namentlich diejenigen, bei denen sich die natürlichen Lebensbedingungen mehr indirect betheiligen, insofern sie für die socialen Lebensformen, Familie und Staat, sowie für die an die Arbeitstheilung sich anlehnende Gliederung der Gesellschaft bestimmend sind, wurden schon im vorigen Capitel besprochen. Hier bleibt uns nur übrig, auf die directen ethischen Wirkungen der natürlichen Lebensbedingungen einen Blick zu werfen.

Die niederste Stufe innerhalb der primitiven Cultur des Naturmenschen nimmt das Leben des Jägers ein, wie es der Ureinwohner Nordamerikas überall führte und zum Theil heute noch führt. Zumeist ohne festere Wohnsitze erlegt der Jäger das Wild, das sein Leben fristet, wo er es finden kann. Für die Zukunft zu sorgen, verbietet die Natur dieses dem Augenblick dienenden Erwerbs. Die Felle der erlegten Thiere gewähren die nothdürftigste Kleidung, das Holz der durchstreiften Wälder liefert die Hütte, die als Obdach dient. Die Gefahren, die der stete Kampf mit den Thieren und der leicht daraus sich entwickelnde Kampf mit fremden Stammesverbänden mit sich bringt, fördern das Gefühl der Treue gegen den Genossen und machen, im Verein mit der Abhärtung, der Gleichgültigkeit gegen Schmerz und Gefahr, Züge heroischer Aufopferung zu einer nicht ungewöhnlichen Erscheinung. Dabei stählt die Gewohnheit einsamen Auflauerns auf das zu erspähende Wild die Beharrlichkeit und macht zugleich abhold geräuschvollem Verkehr. Ausdauer,

Festigkeit, Treue, Verschlossenheit, Gleichmuth in den Wechselfällen des Schicksals sind daher die ethischen Charakterzüge, die unter solchen Bedingungen die Natur dem Menschen aufgeprägt hat.

Eine Stufe höher steht das Leben des Nomaden. Zwar zwingt ihn seine Lebensweise mehr noch als den Jäger zu einem Wandern ohne festes Obdach, da die Nahrung der Viehherden, die ihm seinen Unterhalt liefern, schneller erschöpft ist als das Wild des Jagdbezirks, der die Hütte des Jägers umgibt. Weit ausgedehnte Steppenlandschaften, wie sie die nomadisirenden Mongolenstämme Centralasiens durchstreifen, erscheinen daher von der Natur prädestinirt zur Nomadenwirthschaft. Aber diese letztere bedingt zugleich ein dauernderes Zusammenleben und eine festere Verbindung der Genossen, während sich unter ihrem Einflusse ausgedehntere Handels- und Verkehrsverhältnisse entwickeln. Die sittlichen Vorzüge einer solchen Cultur bleiben nicht aus. Während die Treue gegen den Stamm und namentlich der Gehorsam gegen den Vorgesetzten die hauptsächlich gepflegten socialen Tugenden sind, gegenüber denen die mehr individuellen sittlichen Eigenschaften der vorangegangenen Stufe, die Verschwiegenheit, der Heroismus im Unglück, mehr zurücktreten, entwickeln sich gleichzeitig List, Verschlagenheit, Betrug und Lüge als die niemals ausbleibenden Nachtheile eines friedlichen Verkehrs zwischen verschiedenen, zum Theil einander stammesfremden Völkern.

Die dritte und höchste Stufe innerhalb dieser durch die Einflüsse der Naturumgebung bestimmten primitiven Entwicklung wird erreicht durch die Anfänge des Landbaus. Hier erst wird die Arbeit zu einer strenger geregelten, anhaltenderen. Zugleich wird der Mensch an den Boden gefesselt, den er bebaut. Eine ausgebildetere und stabilere staatliche Organisation, ein geregelterer Verkehr verstärken die Motive zur Ausübung socialer Pflichten; sie vergrössern aber freilich auch die Antriebe zu manchen verwerflichen Eigenschaften. Wo die Bebauung des Bodens, wie bei den Völkern Innerafrikas, ganz in die Hände des Menschen gelegt ist, weil man die Züchtung des Thieres für diesen Zweck noch nicht kennt, da drängt die Schwere dieser Arbeit zu jener Ständescheidung, die den Arbeitenden zum unterjochten Lastthier und den Gebietenden zum launenhaften Despoten macht. Wenn die Gewohnheit den Mitmenschen als Arbeitsthier zu gebrauchen durch das Gefühl der Stammesgemeinschaft einigermassen gezügelt wird, so rückt um so mehr der Kriegsgefangene oder selbst der um Geld erkaufte Stammesfremde fast völlig auf die Stufe des Thieres herab, dessen Kräfte auszunützen man sich berechtigt glaubt. So ist die Sclaverei, welche das Jäger- und Nomadenleben nicht kennen, überall an die Anfänge des Landbaus geknüpft*). So weit heute noch

*) Vgl. oben S. 136 f. die hier ergänzend sich anschliessende Besprechung der socialen Bedeutung der Sclaverei.

Sclaverei besteht, ist Innerafrika mit seiner primitiven Bodenwirthschaft ihre Wiege. Auf der nämlichen Grundlage hat sich dann bei den Griechen und Römern die Anschauung entwickelt, dass überhaupt die Beschäftigung mit den der Nothdurft des Lebens bestimmten Arbeiten des freien Mannes unwürdig sei, eine Anschauung, die in dem sittlichen Bewusstsein des Alterthums so fest wurzelte, dass selbst die Philosophen, die eine humanere sittliche Lebensauffassung vorbereiteten, ein Plato und Aristoteles, die Sclaverei für eine naturgemässe, also sittlich gerechtfertigte Institution erklärten.

Sicherlich thun wir von unserm heutigen Standpunkte aus recht, diese Anschauung zu missbilligen. Aber zugleich ist kein Punkt so sehr wie dieser geeignet die Lehre einzuprägen, dass in dem allgemeinen Verlauf der Entwicklung gewisse sittliche Zwecke nur durch das Opfer vorübergehender sittlicher Mängel erreichbar sind. Man kann sagen, dass die Ethik der Griechen schon um desswillen eine unvollkommene bleiben musste, weil sie auf der Voraussetzung des Gegensatzes der freien Arbeit und der Sclavenarbeit aufgebaut war. Aber man muss zugleich hinzufügen, dass alles was die geistige Cultur des Alterthums Grosses hervorgebracht hat, und darum auch alles was unsere eigene sittliche Lebensanschauung jener Cultur verdankt, schwerlich anders als eben unter den äusseren Bedingungen möglich war, unter denen sich dieselbe thatsächlich entwickelte. Wenn es zunächst als eine störende Dissonanz erscheint, dass sittliche Fortschritte durch sittliche Nachtheile erkauft werden sollen, so kann die Auflösung dieser Dissonanz für uns nur darin liegen, dass, so weit wir ermessen können, die Vortheile bleiben, die Nachtheile aber vorübergehen.

b. Die allgemeine Entwicklung des Naturgefühls.

Wie der Mensch in seinen äusseren Lebensbedürfnissen von der Natur abhängt, von den Hülfsmitteln, die sie ihm bietet, und von den Gefahren, mit denen sie ihn bedroht, ebenso wird er in seiner ganzen inneren Anschauungswelt bestimmt von der Naturumgebung. Diese Wirkungen stehen im innigsten Zusammenhange mit dem geistigen Sein des Menschen, wie dasselbe in Mythus, Religion und Sitte, sowie in den ästhetischen Bedürfnissen des Gemüths zu Tage tritt. Auch hier ist aber der Einfluss der Natur kein unveränderlicher. Auf den modernen Europäer wirken dieselben Berge, Flüsse und Wälder anders ein, als sie vor Jahrtausenden auf seine Vorfahren gewirkt haben. In diesem Wechsel spiegeln sich Veränderungen der ästhetischen Weltanschauung, die immer zugleich mit Veränderungen der sittlichen Lebensansicht verbunden sind.

Man hat vielfach angenommen, dass der Natursinn ein Erzeugniss der modernen Cultur sei, oder dass er mindestens der Blüthezeit des antiken Lebens gefehlt habe, um sich erst bei dem Verfall desselben, ähnlich

wie so manche andere Spuren moderner Anschauungen, zu zeigen. Der antike verhalte sich, so meinte man, in dieser einen Beziehung zu dem modernen Menschen einigermassen ähnlich wie noch heute der Landmann zu dem gebildeten Städter, wo ebenfalls der erstere an den Schönheiten einer Landschaft, die den zweiten entzückt, gleichgültig vorübergeht. Aber schon hier lehrt uns eine aufmerksamere Beobachtung, dass es nur gewissermassen eine verschiedene Art des Natursinns ist, die sich bei beiden bethätigt. Für die Staffage einer Landschaft, den malerischen Wechsel von Berg und Thal, von Baum und Wiese hat der Landmann desshalb wenig Sinn, weil seine ganze Aufmerksamkeit von dem einzelnen Gegenstande gefesselt wird. Er sieht den Wald vor den Bäumen nicht, während der naturschwärmende Städter die Bäume vor dem Wald nicht bemerkt. In noch höherem Masse gilt das Aehnliche für den Unterschied zwischen dem Natur- und dem Culturmenschen. Nur sind die Ursachen des Unterschiedes freilich wesentlich andere als dort. Nicht der Standpunkt des Nutzens, den der Landmann durch seinen Beruf, die Natur menschlichen Lebensbedürfnissen dienstbar zu machen, sich aneignet, sondern die Anschauung, dass die einzelnen Naturgegenstände von menschenähnlichen Wesen bewohnt und beseelt seien, lässt für den Naturmenschen das Ganze hinter dem Einzelnen verschwinden. Es ist die uns völlig verloren gegangene mythologische Form des Denkens, die seine Anschauungswelt von der unsern trennt. Das mythologische Denken strebt aber überall, das Göttliche in einzelnen in sich abgeschlossenen Bildern zu verkörpern: darum lebt ihm das Göttliche stets in dem einzelnen Naturgegenstand, nie in der Verbindung des Einzelnen oder gar in dem Naturganzen. Unnachahmlich hat diesen Gegensatz der Stimmungen, freilich ohne das moderne Naturgefühl gegen das alte zu Worte kommen zu lassen, Schiller in seinen „Göttern Griechenlands“ nachempfunden. Wo für uns die Natur eine Quelle subjectiver Seelenstimmungen ist, da belebt ein ursprüngliches Denken die Natur selbst mit Gefühlen, um nun erst die einzelnen lebend und fühlend vorgestellten Gegenstände der Aussenwelt auf sich wirken zu lassen. Für uns ist die Natur auch hier Mittel zum Zweck geworden, ein Mittel das wir uns, wie zu unserem äusseren Nutzen, so auch zur Hervorbringung ästhetischer Stimmungen dienstbar machen.

Diese Veränderung in dem Verhältnisse des Menschen zur Natur ist aber nicht plötzlich sondern allmählich vor sich gegangen. Die hauptsächlichste Vorbedingung bildete die Verwandlung der Naturgötter in sittliche Mächte, eine Umwandlung, in deren Folge sich dann von selbst die Götter von der Natur lösten, um in unsichtbare, aber im Schicksal und in der Stimme des Gewissens noch immer allgegenwärtige Mächte überzugehen. In dem Masse als dadurch die Natur ihre unmittelbare lebendige Wirklichkeit verlor, bemächtigte sich nun das menschliche Gemüth derselben, um die den eigenen Zuständen verwandten Stim-

mungen der Natur nachzuempfinden und durch sie hinwiederum die eigenen Gefühle zu verstärken. Die Natur musste erst des selbständigen geistigen Lebens beraubt sein, ehe der Mensch es vermochte sie ganz mit seinem eigenen Geist zu erfüllen. Und doch wäre das letztere nicht möglich gewesen, wäre das mythologische Denken nicht selbst schon von jener Vergeistigung der Natur erfüllt, welcher der ästhetische Natursinn nun bloss eine andere Gestalt gab. So sind trotz jenes Gegensatzes diese beiden scheinbar so weit von einander entfernten Aeusserungen des Naturgefühls, die mythologische und die ästhetische, innig mit einander verwandt. Der Trieb die eigenen Gefühle nach aussen zu tragen, um sie von da wieder auf sich wirken zu lassen, bleibt dieser ganzen Entwicklung gemein. Nur bethätigt sich derselbe in der mythologischen Periode so sehr seiner selbst unbewusst, dass dem Menschen die Gefühle die sein Inneres bewegen aus der Natur als fremde und doch verwandte Wesen entgegentreten. Nachdem der Zauber dieser der lebendigen Wirklichkeit gleichgestellten Vorstellungen allmählich verblasst ist, bietet sich ihm gleichwohl die Verwandtschaft der Naturerscheinungen mit den eigenen Seelenstimmungen noch ungesucht; ja nur um so freier bethätigt sich diese Verwandtschaft, da sie sich des Zwangs bestimmter mythologischer Verkörperungen entledigt hat. In natürlichen Gleichnissen und Bildern fliesst nun dem Dichter aus der Natur ein Reichthum sinnlicher Verkörperungen eigener Gemüthsbewegungen zu, wobei zugleich das Einzelne die mannigfaltigsten Bedeutungen annehmen kann, je nach den besonderen Bedingungen der Seelenstimmung und den wechselnden Verbindungen, deren die Eindrücke fähig sind. So entledigt sich das ästhetische Naturgefühl der Fesseln, die ihm die mythologische Vorstellung auferlegt, um in jedem Augenblick nach freiem Bedürfniss mythische Anschauungen hervorzubringen, die mit dem seelischen Zweck dem sie gedient haben vergehen und neuen Bildungen Platz machen.

Auch dieser Stufe, die ohne scharfe Grenze allmählich aus der vorigen entspringt, liegt zunächst die Absicht, das aussen Gesehene in Einklang zu bringen mit dem Inhalt des eigenen Bewusstseins, noch ferne. Ungesucht bietet sich die Natur als das äussere Gegenbild innerer Zustände und Vorgänge. Aber allmählich ändert sich dieses Verhältniss. Die Natur wird nicht mehr bloss vergeistigt, wo sie von selbst den Anlass dazu bietet; sie wird aufgesucht, um die Quelle neuer und eigenthümlicher Seelenstimmungen zu werden: sie soll von nun an nicht bloss von dem dichterisch erregten Gemüthe belebt werden, sondern selbst auf dieses belebend zurückwirken. Damit ist zugleich jene Scheu völlig überwunden, die den Naturmenschen von einem selbstthätigen Eingreifen in die Natur abhielt. Die Malerei verbindet nach Willkür landschaftliche Effecte, die Gartenkunst schafft die Natur selbst um nach eigenen ästhetischen Motiven. Die Poesie macht, diesem Zuge folgend, die Landschaft zu einem

lebendigen Bestandtheil der von ihr dargestellten seelischen Vorgänge oder sogar zu einem Gegenstand selbständiger Schilderungen, so dass nun, im vollen Gegensatze zu dem ursprünglichen Wesen der Poesie, die Seelenstimmung von den äusseren Eindrücken beherrscht wird, statt dass die Seele selbst sich in der Aussenwelt spiegelt.

Die Kunst der Griechen hat diese drei Stadien der Naturauffassung wenig berührt von heterogenen äusseren Einflüssen zurückgelegt. Aus der mythologischen Stufe der Homerischen Epen ist zunächst das freiere Naturgefühl der lyrischen und dramatischen Poesie der classischen Zeit und aus diesem endlich durch in ihr selbst schon fühlbar werdende Uebergänge der bewusste und schwärmerische Naturgenuss der Alexandrinischen Zeit hervorgegangen, wie er namentlich in der für diese Richtung bedeutsamen Kunstgattung des Idylls gepflegt wird. Der ungeheure Einfluss, welchen die Kunst der Griechen auf die spätere Zeit ausgeübt, hat zugleich hier eine deutliche Sonderung der verschiedenen Stadien verhindert. Wie schon der römischen, so ist auch der modernen Cultur das von den Griechen allmählich Erworbene fast mit einem Mal zugeflossen. Doch seit der Humanismus mit den Schätzen der antiken Wissenschaft und Kunst das Naturgefühl der Alten, das dem weltabgewandten christlichen Mittelalter fast ganz verloren gegangen war, wieder aufgefunden hat, ist auch der Natursinn der neueren Völker zu tieferer und reicherer Entwicklung gelangt. Dabei verleihen zugleich die charakteristischen Unterschiede der nationalen Begabungen und die regeren Wechselwirkungen der Völker auch in dieser Beziehung der modernen Cultur eine Mannigfaltigkeit, die von dem Alterthum nicht erreicht wird. Von jenen drei Stufen des Naturgefühls, welche man als die naive, die sympathetische und die sentimentale bezeichnet hat, sind so namentlich die beiden letzteren zu coexistirenden Factoren der geistigen Cultur geworden, die nur in Bezug auf die vorherrschende Geistesrichtung nach nationalen und zeitlichen Bedingungen einigermassen wechseln. Das naive Naturgefühl allein, dessen Lebensbedingungen mit der primitiven Weltanschauung der es angehört unwiederbringlich verschwunden sind, kann von dem modernen Menschen höchstens vermittelst einer Reflexion, welche gerade den äussersten Gegensatz zum Naiven selbst bildet, einigermassen nachempfunden, nie aber in ursprünglicher Frische erneuert werden. Uebrigens bedarf es wohl kaum der Bemerkung, dass durch jene Bezeichnungen der eigenthümliche Charakter des Natursinns in seinen verschiedenen Formen schon in Bezug auf das Alterthum nur einseitig angedeutet wird, da insbesondere die so bedeutsamen genetischen Beziehungen hierbei gar nicht zum Ausdruck gelangt sind*). Mit Rücksicht hierauf ist es vielleicht angemessener, zunächst das

*) Vgl. zu Obigem A. Biese, Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern. Kiel 1882—84.

mythologische und das ästhetische Naturgefühl einander gegenüberzustellen und das letztere wieder in ein objectives und subjectives zu scheiden. Es würde dann im wesentlichen das mythologische mit dem naiven, das objectiv-ästhetische mit dem sogenannten sympathetischen und das subjectiv-ästhetische mit dem sentimentalen Naturgefühl zusammenfallen.

Wie der Ursprung des Naturgefühls zum Theil auf ethische Motive zurückführt, die bald in einer mythologischen bald in einer ästhetischen Hülle verborgen sind, so übt dasselbe nicht minder ethische Wirkungen aus, die, wie die meisten geistigen Einflüsse ähnlicher Art, die Eigenschaft haben ihrerseits wieder zu Motiven des Willens zu werden und auf diese Weise in einer nicht endenden Kette von Wechselwirkungen sich zu verstärken. Auf jeder der drei oben genannten Stufen treten aber diese ethischen Wirkungen wieder in einer eigenthümlichen Gestalt in die Erscheinung.

c. Das mythologische Naturgefühl.

Das mythologische Naturgefühl, welchem die Naturerscheinungen vollkommen gegenständlich gewordene innere Triebe sind, gewinnt aus der Anschauung der unabänderlichen Regelmässigkeit der Naturvorgänge für die ähnlich gesetzmässige Normirung der eigenen Lebensverrichtungen eine mächtige Anregung, welche der, wie wir früher sahen, durch die physischen Bedürfnisse selbst geforderten Regelmässigkeit des Lebens zu Hülfe kommt (vgl. Cap. III, S. 120). Mit dem äusseren Zwang verbindet sich so das innere Gemüthsbedürfniss, welches sein eigenes Thun unmittelbar als ein dem Naturprocess verwandtes auffasst. Das Göttliche, das der Mensch in die Natur verlegt, nimmt er wieder aus ihr, indem ihm die Handlungen der Götter als Vorbilder menschlichen Thuns erscheinen. So werden ihm die Ordnungen der Natur zu Vorbildern geordneter menschlicher Sitte, und der Begriff des Gesetzes, der in der menschlichen Gesellschaft erst sein eigentliches Wesen entfaltet, um durch eine späte Reflexion endlich noch einmal auf die Natur übertragen zu werden, ist daher im ersten Anfang doch aus dieser hervorgegangen. Deutlich hat sich dieser Zusammenhang der natürlichen Ordnung mit den Ordnungen der Sitte namentlich in der Religionsanschauung der Inder erhalten. In zahlreichen symbolischen Handlungen äussert sich hier das Gefühl einer gesetzlichen Ordnung, welche die himmlische und irdische Welt mit einander verbindet, und welche jenem lebendigen Naturgefühl, das in den Gestirnen und Elementen dem eigenen Geiste wesensgleiche Kräfte wiedererkennt, im Grunde eine und dieselbe Ordnung ist. In den Opferleistungen vor allem werden jene himmlischen Phänomene, in denen die Gesetzmässigkeit der Natur sich ausprägt, nachgebildet, worauf dann die Opferhandlungen selbst wieder an den Himmel verlegt werden, um als

Naturprocesse nun für um so unverbrüchlichere Gesetze menschlichen Handelns zu gelten. So sind Agni und Soma, das Opferfeuer und der Opfertrank, zuerst Nachbildungen der Naturgottheiten, worauf dann die Himmelserscheinungen in denen sich die letzteren verkörpern selbst als Handlungen eines von den Göttern begangenen Cultus geschaut und verehrt werden *).

Indem die Lebendigkeit dieser Vorstellungen, die unmittelbar in die Ordnungen der Natur Vorbilder menschlicher Lebensordnung hineinlegen, allmählich abnimmt, bleibt ein Rest dieser Anschauung am längsten noch in jener Scheu vor der Natur erhalten, die den Menschen von gewaltthätigen Eingriffen in dieselbe zurückhält. Für dieses aus religiöser Ehrfurcht und ästhetischem Natursinn gemischte Gefühl bietet vor allem die Naturanschauung der Griechen das hervorragendste Beispiel. In einem Prometheus, Ikaros, Phaëthon schildert schon der Mythus die warnende Geschichte eines heroischen Thatendrangs, welcher den Helden zu Grunde richtet, weil dieser die ewigen Ordnungen der Natur in blinder Ueberhebung nicht achtet. In gleichem Sinn beurtheilt ein Herodot solche Thaten wie den Versuch des Xerxes, das Vorgebirge Athos zu durchstechen und die beiden Küsten des Hellespont durch Schiffbrücken zu verbinden. Da es die nämlichen Götter sind, welche über der Natur und über dem menschlichen Leben walten, so gilt der Bruch der Naturordnung zugleich als ein Verstoss gegen die sittlichen Weltgesetze; ja die Meinung leuchtet durch, dass mit der Störung der ersteren auch die letzteren ihre Macht einbüssen **).

Eine verbreitete, aber freilich meist bald durch die Noth des Daseins zurückgedrängte Form dieser Scheu vor der Natur besteht in der Schonung der Thiere. Auch die Tödtung des Thieres ist ja ein Verstoss gegen die natürliche Ordnung, der um so tiefer empfunden wird, je mehr entweder specielle Gestaltungen des mythologischen Denkens bestimmte Thiere mit den Göttern in directe Beziehung bringen, oder je mehr die Gleichartigkeit des Fühlens und Handelns der Thiere mit dem menschlichen sich einprägt. Wahrscheinlich hat zuerst das Thieropfer dem Menschen über das widerstrebende Gefühl hinweggeholfen. Die Tödtung des Thieres, unerlaubt zu eigenen Zwecken, galt als gottgefällig in der Form des religiösen Opfers, und das dem Gott geweihte Thier konnte nun auch von dem Menschen verzehrt werden. Darum so vielfach, und zum Theil bis in unsere Zeiten, der Cultus das Schlachten der Thiere, auch wo es zu alltäglichen Zwecken geschieht, mit besonderen religiösen Ceremonien umgibt. Für die Beziehung zum Naturgefühl ist es bezeichnend, dass sich in jenen philosophischen Secten, in denen der Natursinn zu einem

*) Abel Bergaigne, Religion védique, p. 224.

**) Vgl. L. Schmidt, Ethik der Griechen, II, S. 80 ff.

Bestandtheil mystischer religiöser Ideen geworden war, die Scheu vor der Tödtung der Mitgeschöpfe am längsten erhalten hat. So empfahlen die Pythagoreer und noch in späterer Zeit die Neuplatoniker die Enthaltung vom Fleischgenusse. Hier wird der Natursinn zu einer Quelle der Askese, welche in ihren ersten Motiven von den sonstigen Ursachen dieser Lebensanschauung weit abliegt, aber, da sie in ihrem Effect mit den letzteren zusammentrifft, vermöge der unvermeidlichen Rückwirkung des Zwecks auf das Motiv schliesslich selbst in diesem übereinstimmend wird. Auch der schwärmerische Anhänger des naturalistischen Pantheismus übt zuletzt die Askese nicht um des Objectes, sondern um der beseligenden Folgen willen, die er für sich selbst zu gewinnen sucht.

Dem mythologischen Denken, das die ewigen Ordnungen der Natur als innig verwebt mit der sittlichen Weltordnung vorstellt, wird die Natur eine äussere Erzieherin zur Sittlichkeit, ähnlich wie die religiösen Gefühle die frühesten inneren Beweggründe sittlicher Lebensführung bilden. Beide Motive aber verschmelzen wieder für das naive Bewusstsein zu einer übereinstimmenden Gesammtwirkung. Wenn man daher vom philosophischen wie vom religiösen Standpunkte aus die Unvollkommenheiten dieser Stufe, den Mangel intellectueller Cultur und selbstloser Religiosität hervorhebt, so sollte darüber nicht vergessen werden, dass das sittliche Gefühl ebenso wie das Gefühl für das Schöne auf dem Boden des Mythus entstanden ist und, so weit wir die menschliche Natur kennen, auch nur entstehen konnte. Die Menschheit verdankt dem mythologischen Denken mindestens so viel wie im Einzelleben der Mann dem Kinde; und freilich ist es schlimm immer ein Kind zu bleiben, aber nie ein Kind gewesen zu sein wäre schlimmer.

d. Das ästhetische Naturgefühl.

Der erste Schritt zu einem Wandel dieser Anschauung vollzieht sich, indem nicht mehr, wie im ursprünglichen Mythus, natürliche und sittliche Weltordnung mit einander verschmelzen, sondern indem die äussere Ordnung der Dinge nur noch als ein Symbol oder auch als ein sinnenfälliges Zeugniss der inneren sittlichen Ordnung des Lebens erscheint, ein Schritt der mit der Umwandlung der Naturgötter in sittliche Mächte unmittelbar zusammenfällt. Das befreite Naturgefühl, das nun um so inniger die Verwandtschaft äusserer Eindrücke mit den inneren Seelenstimmungen sympathetisch empfindet, ist darum jener Scheu vor gewaltsamen Veränderungen der Naturordnung keineswegs ledig geworden. Ja der Uebergang der mythologischen in die ästhetische Stimmung macht, wie die Verwandtschaft mit den eigenen Gefühlen, so auch die vorbildliche ethische Bedeutung der Naturordnungen nur zu einer um so tiefer empfundenen. Aus der selbst entgötterten Welt ist darum der göttliche Hauch nicht gewichen.

Er ist nur allgegenwärtiger, freier von äusserlich überkommenem, aber innerlich nicht nachempfundenem Glauben geworden. Noch wird in Wahrheit die Natur selbst als ein Göttliches empfunden; nur die einzelnen Naturgegenstände hören auf als menschenähnliche Götter zu gelten. Die religiöse Bedeutung dieser Anschauung tritt überall bei den Dichtern und Philosophen der classischen Zeit, am sprechendsten aber im Platonischen Timäus, diesem vollendeten Beispiel einer das Mythische zu ästhetischer Symbolik erhebenden philosophischen Dichtung, hervor. In der Weltordnung hat die schöpferische Gottheit das Sittengesetz verkörpert. Die Natur wird daher bewusster denn früher als Versinnlichung des Göttlichen, das selbst wieder mit dem sittlich Guten eins ist, erfasst; und sie vermag um so mehr durch diesen Gedanken der in sie gelegt wird ästhetisch erhebend zurückzuwirken, da sie der menschenähnlichen Beweger ledig geworden ist, die in ihrer gesetzlosen Willkür allzu sehr Ebenbilder menschlichen Lebens waren, als dass sie sich überall zu Vorbildern desselben geeignet hätten. Es ist nicht bedeutungslos, dass dieser Uebergang der mythologischen in die ästhetische Naturanschauung mit der ersten Erkenntniss physischer Weltgesetze zusammenfällt. Indem diese die mythologische Anschauung unwiederbringlich zerstört, steigert sie zugleich die Erhabenheit des Bildes, das sich der ästhetischen Betrachtung eröffnet.

Dennoch brachte die wissenschaftliche Vertiefung in die Naturprobleme unvermeidlich zugleich eine Gefahr mit sich, die bald der erhabenen Naturanschauung die sie gewährte entgegenwirkte: diese Gefahr entsprang aus der verstandesmässigen Betrachtung der Natur, welche allmählich auch die Wirkung auf den Betrachtenden in ihrem Sinne umgestalten und so jenem ethischen Eindruck, den das Ganze der Naturordnung dereinst auf das menschliche Gemüth ausgeübt, ein Ende bereiten musste. Wie an die erste wissenschaftliche Erfassung der Gesetzmässigkeit der Weltordnung der Uebergang der mythologischen in die ästhetisch-religiöse Betrachtung, so ist daher an die exactere Entwicklung der Naturwissenschaft der allmähliche Untergang auch dieser späteren noch immer den objectiven ethischen Werth der Natur anerkennenden Auffassung geknüpft. Die Natur hört darum nicht auf, durch die ästhetischen Wirkungen die sie hervorbringt auch ethisch zu wirken; aber sie entfaltet diese Wirkungen nur durch die ethischen Gedanken, die das dichterisch gestimmte Gemüth willkürlich in sie hineinlegt; und dieses ist sich seines Thuns mindestens insofern bewusst, als es an den objectiv ethischen Gehalt der Naturerscheinungen selbst nicht mehr glaubt. Die Zeit hat aufgehört, wo zwar der mythologische Inhalt der Naturanschauung verloren gegangen, dafür aber der religiöse in einer um so reineren, weil ausschliesslich ästhetischen Form erhalten geblieben war. Die Natur ist jetzt nicht bloss entgöttert, sondern entgöttlicht, — sie spiegelt, wie in der mythologischen Periode, in allen ihren einzelnen Gestaltungen nur

menschliche Gefühle und Leidenschaften wieder, aber sie spiegelt sie als menschliche, und darum kann die Phantasie hier, wie auf der vorangegangenen Stufe, frei sich bethätigen, ohne an überkommene allgemein gültige Vorstellungen gebunden zu sein.

Mit dem mythologischen Denken hat so diese letzte Stufe die liebevolle Vertiefung in das Einzelne, mit der objectiv ästhetischen hat sie die subjective Freiheit des Geistes gemein. Ueber beiden steht sie dadurch, dass der Mensch in der Natur nur sich selbst wiederfindet. Er sucht sie auf, um in seinem eigenen Wesen von ihr erregt zu werden, und, wo sie ihm nicht von selbst diesen Wunsch erfüllt, da gestaltet er sie um nach seinen Bedürfnissen. Darum ist hier die Scheu vor der Natur ebenso wie die religiöse Empfindung, die sich an ihre Gesetzmässigkeit knüpft, geschwunden, und den menschlichen Zwecken, denen die Natur dienen muss, entspricht es, dass in ihr selbst das Liebliche und Rührende mehr als das einfach Schöne, das Furchtbare und Ueberraschende mehr als das ruhig Erhabene die Phantasie, die nach äussern Bildern ihrer inneren Stimmungen sucht, gefangen nimmt.

Dem Ineinsleben mit der Natur, welches so dieser Form des Natursinns eigen ist, entsprechen aber neue ethische Wirkungen, die gerade aus dieser Unmittelbarkeit, mit der hier das menschliche Gefühl mit dem äusserlich Angeschauten verschmilzt, ihre Macht über das Gemüth gewinnen. Doch wegen ihrer bloss subjectiven Bedeutung sind eben diese Wirkungen so vielgestaltig wie die menschlichen Gemüthsbewegungen selber. Sie können sittliche Triebe verstärken und der künstlerischen Darstellung ethischer Motive eine zuvor nicht erreichte Lebendigkeit verleihen; aber die zwingende Gewalt, mit welcher dereinst die Idee einer Natur und Leben umfassenden Weltordnung in der Naturanschauung selbst gegenständlich sich einprägte, hat aufgehört. Auch darin bethätigt sich innerhalb der grösseren Mannigfaltigkeit die grössere Freiheit dieses Naturgefühls. In der Kunst tritt der Gegensatz zu den vorangegangenen Entwicklungsphasen besonders in der innigen Verwebung der Naturschilderung mit der Darstellung menschlicher Gefühle und Leidenschaften hervor, wobei bald das menschliche Gemüth bald umgekehrt die Natur als das primum movens erscheint, bald aber auch beide, Inneres und Aeusseres, so unmittelbar in einander fliessen, dass von einem Früher oder Später nicht geredet werden kann. Für die Macht dieser Naturstimmung legt die Thatsache das lauteste Zeugniss ab, dass sich nun zum ersten Male Poesie und bildende Kunst Lebensgebiete erobern, die im wirklichen Leben freilich nie ohne eine ethische Bedeutung gewesen waren, die aber doch jetzt erst der dichterischen Idealisirung allgemeiner zugänglich werden. Das wichtigste dieser von der Kunst so gut wie neu eroberten Lebensgebiete ist das der Liebe. Wie wäre die Liebe, wie sie die moderne Kunst als ihr unerschöpfliches Grundthema namentlich in Lyrik und Roman verwerthet, denkbar ohne

unser modernes Naturgefühl, ohne jene unmittelbare Verschmelzung des äusseren Eindrucks und der inneren Stimmung, von der die Goethe'sche Dichtung ein so unnachahmliches Beispiel gibt? Und wie ungeheuer steht hinter der ethischen Bedeutung dieses Motivs der Liebe in der heutigen Dichtung die Rolle zurück, die dem Liebesgott Eros in der antiken Kunst zufällt! Eine Ahnung der ungeheuren ethischen Macht dieses Motivs der Liebe begegnet uns zum ersten Male in dem wunderbaren Dithyrambus auf den Eros, den Plato im Phädrus seinem Sokrates in den Mund legt. Hier wie anderwärts ist es diesem Philosophen vor Andern geglückt, die Gedankenwelt künftiger Zeiten vorauszunehmen, obgleich sein Denken immer noch die Fesseln beschränkter antiker Lebensanschauung an sich trägt.

Der grösseren Freiheit und Vielgestaltigkeit, in der sich das bloss noch von subjectiven Seelenstimmungen geleitete Naturgefühl bethätigt, entspricht nun aber freilich nicht bloss die Fähigkeit dieses Gefühls ethischen Motiven jeden Inhalts zich anzupassen, sondern es entspringt daraus auch ein Umschmelzen der Natureindrücke im Interesse der subjectiven Individualität, welches den guten wie schlimmen Seiten der letzteren gleichmässig gerecht wird. Dem subjectiv gewordenen Naturgefühl haben sich früher unbekannte Beziehungen der Natur zum Gemüthsleben offenbart, aber jene objective Bedeutung, die dereinst die Naturordnung als Vorbild sittlicher Weltordnung besass, ist ihm unverständlich geworden. So kommt es, dass gerade auf dieser Stufe mit dem tiefsten Naturgefühl und dem feinsten Sinn für gewisse ethische Lebensrichtungen schwere sittliche Mängel sich verbinden können. Kleinlicher Egoismus und aufopfernde Liebe, hartherzige Grausamkeit und zarte Empfindsamkeit wohnen häufiger im modernen als im antiken Charakter beisammen; ja manche dieser Verbindungen sind gerade wegen des Strebens der Contraste nach Ausgleichung nicht ungewöhnlich: die Mischung sentimentaler Gefühlsschwelgerei und blutdürstigen Menschenhasses, wie sie der Charakter eines Robespierre in sich birgt, ist ein ächtes Erzeugniss jener modernen Naturschwärmerei, welche für die Gefühle, die sie zu pflegen wünscht, Anregungen aus der Natur schöpft, aber ausserhalb dieser Sphäre ästhetischen Genusses und einseitiger sittlicher Herzensbildung jene Scheu vor der Natur nicht mehr kennt, welche den vielleicht minder gefühlsstarken, dafür aber keuscheren und reineren Natursinn früherer Zeiten beseelt hatte. So sind auch hier den Vorzügen grösserer Freiheit und Mannigfaltigkeit der Entwicklungen Gefahren beigesellt, die eine rohere Stufe nicht kannte.

2. Die Cultur und die Sittlichkeit.

a. Die Regelung des Besitzes.

Da der Begriff der Cultur ein äusserst zusammengesetzter ist, so lässt auch die Frage nach dem Einflusse der Cultur auf die Sittlichkeit keine einfache Antwort zu, sondern dieselbe zerfällt in eine Menge von Unterfragen, die sich auf die einzelnen Factoren beziehen, aus denen der Einfluss der Cultur sich zusammensetzt. Nachdem in den Untersuchungen des vorigen Capitels auf diese Factoren, insoweit sie in den Erscheinungen der Sitte zu Tage treten, bereits hingewiesen ist, bedarf es hier nur noch einer zusammenfassenden Erörterung der hauptsächlichsten Richtungen, nach denen der Einfluss der Cultur sich bethätigt.

Unter allen Culturbedingungen die früheste ist nun die Ausbildung geordneter Besitzverhältnisse. Die Regelung des Besitzes erscheint überall unter den ältesten Normen der Sitte, und sie erweist sich als die hauptsächlichste Aufgabe einer beginnenden Gesetzgebung. Derjenige Besitz aber, der sich zunächst eine gesicherte Anerkennung erringt, ist der Grundbesitz. In seinen Anfängen ist er wahrscheinlich überall Gesammteigenthum. Der Stammesverband betrachtet den Boden, den er urbar gemacht hat und den er mit gemeinsamen Kräften gegen äussere Feinde vertheidigt, auch als sein gemeinsames Eigenthum, von dem er jedem seiner Angehörigen einen Theil zur Benutzung zuweist. Auf doppelte Weise ändern sich diese primitiven Verhältnisse, von denen sich bei Natur- und Culturvölkern da und dort noch Spuren erhalten haben*). Einerseits geht das den Einzelfamilien zur Benützung zugewiesene Land allmählich in deren freies Eigenthum über; anderseits führt die eintretende Ständescheidung zur Entstehung eines herrschenden und zugleich besitzenden und eines dienenden oder hörigen Standes, dem dann allmählich ein Theil des Bodens als Lehen zugewiesen wird, um schliesslich, ähnlich wie im vorigen Falle, in seinen freien Besitz überzugehen**). Die Bildung des Privateigenthums auf dem Wege einer Ausscheidung aus dem Gesammteigenthum und die allmähliche Befreiung desselben von den ihm in Folge dessen noch längere Zeit anhaftenden Lasten und Beschränkungen ist demnach beiden Entwicklungen gemeinsam. Eine Erinnerung an diese mühsame Erringung des eigenen Bodens ist aber in den Vorrechten und Schutzmassregeln, mit

---

*) Ueber hierhergehörige Erscheinungen in Polynesien vgl. Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, S. 168, 792. Ueber den Gemeindebesitz in Russland v. Haxthausen, Die ländliche Verfassung Russlands. Leipzig 1866, und die hierauf bezüglichen Bemerkungen von Eckardt, in Baltische und russische Culturstudien, S. 480 ff.

**) Vgl. hierzu J. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, 2. Ausg., S. 491 ff. W. Arnold, Zur Geschichte des Eigenthums in den deutschen Städten. Basel 1861.

denen überall die frühesten Gesetzgebungen den Grundbesitz umgeben, erhalten geblieben. So erkennt noch die Solonische Gesetzgebung den beweglichen Besitz nicht als dauerndes Eigenthum an, und sie ist daher bemüht die Verpflichtungen, die sich auf denselben beziehen, ebenso zu mildern, wie sie umgekehrt auf den Schutz und die Erhaltung des Landbesitzes bedacht ist; und nicht minder beruht der dem Servius Tullius zugeschriebene Vermögenscensus durchaus auf der Voraussetzung, dass der Landbesitz ausschliesslich die Grösse des Vermögens bestimme.

Schon im Alterthum ist aber allmählich, mit der Scheidung der Stände und namentlich mit der Bildung einer Classe freier Arbeiter innig zusammenhängend, die neue Form des beweglichen Capitalbesitzes entstanden. Das Privatcapital, dieser in der Form von Tauschmitteln niedergelegte Ueberschuss ersparter Arbeit, hat dann eine wachsende Bedeutung gewonnen und besonders in der römischen Gesetzgebung Einrichtungen zu seiner Anerkennung und seinem Schutze und nebenbei auch solche zur Verhütung seines Missbrauchs hervorgerufen. Sobald nun diese beiden Formen des Eigenthums, Grundbesitz und bewegliches Capital, unter annähernd gleichen Bedingungen des rechtlichen Schutzes in Concurrenz mit einander traten, musste unvermeidlich der bewegliche allmählich über den unbeweglichen Besitz den Sieg davon tragen, da jener einer vielgestaltigeren Verwerthung und einer fast unbegrenzten Anhäufung fähig war. Diese Verschiebung der Werthverhältnisse des Besitzes, wie sie in der Neuzeit eingetreten und durch die sonstigen Fortschritte der materiellen Cultur befördert wurde, ist aber von den weittragendsten ethischen Folgen begleitet gewesen. So lange der Grund und Boden vorzugsweise als gesichertes Eigenthum gilt, wird dem ererbten Vermögen gegenüber dem erworbenen der Vorzug eingeräumt. Ja an das letztere heftet sich leicht, wie dies vor allem in der besten hellenischen Zeit geschah, die Vorstellung einer des freien Mannes nicht würdigen Beschäftigung und Lebensstellung. Diese Anschauung, aus dem fortwirkenden Gefühl der Stammes- und Familiengemeinschaft hervorgegangen, ist ihrerseits ganz dazu angethan dasselbe zu stärken. Den ererbten Besitz zu bewahren und ihn ungeschmälert den Nachkommen zu hinterlassen, gilt als eine Pflicht der Pietät gegen die Vorfahren*). In diesem Sinne rühmt sich der alte Kephalos im Eingang der Platonischen Republik, dass er zwischen seinem Reichthümer erwerbenden Grossvater und seinem verschwenderischen Vater die rechte Mitte gehalten, da er seinen Söhnen etwas weniges mehr hinterlasse, als er selbst empfangen habe**). Bis in unsere Tage hat sich ein Rest dieser Anschauungen, zum Theil untermischt mit der älteren Bevorzugung des Grundbesitzes, in allen denjenigen gesetzlichen Bestimmungen und wirthschaftlichen Be-

---

*) L. Schmidt, Ethik der Griechen, II, S. 390.

**) Plato, Republ. I, 4.

strebungen erhalten, welche eine Theilung des Grundbesitzes zu verhüten suchen. Aber die vorwaltende Entwicklung der Cultur hat mehr und mehr dazu geführt, den Werth des Erwerbs in den Vordergrund zu rücken und damit dem beweglichen vor dem festen Besitz auch in ethischer Beziehung den Vorrang zu verschaffen. Der antike Mensch arbeitet für die Gegenwart, der moderne für die Zukunft. Jener sucht durch den Gebrauch, den er von seinem Eigenthum zu persönlichen und gemeinnützigen Zwecken macht, der Tradition seiner Vorfahren treu zu bleiben; dieser wünscht, wo er über die Befriedigung der Ansprüche, die er selbst und die Gesellschaft an den Ertrag seiner Arbeit stellen, hinauszugehen vermag, für seine Kinder zurückzulegen, und nicht selten leitet ihn dabei der Wunsch, dass ihnen das Leben müheloser werden möchte, als es ihm selber geworden ist. Dass jede dieser Anschauungen ihre sittlichen Vorzüge und Nachtheile hat, wird Niemand bestreiten. Für uns gilt es nicht zwischen ihnen zu wählen, da der Gang der Cultur niemals umgekehrt werden kann. Wenn die sittlichen Grundlagen der Besitzverhältnisse in der Zukunft Aenderungen erfahren sollen, wie es wahrscheinlich der Fall ist, so kann dies nicht geschehen, indem das Alte wiederum neu wird, sondern nur indem aus dem Neuen abermals Neues hervorgeht. Liegt der sittliche Werth der antiken Anschauung in Gemeinsinn und Pietätsgefühl, so ist die moderne dagegen von einem lebendigeren Interesse für den engeren Kreis der Familie erfüllt, einem Interesse, das in gleichem Masse zunahm, als die Kreise der bürgerlichen und politischen Gemeinschaft sich erweitert haben. Dadurch liegt aber allerdings auch die Gefahr egoistischer Engherzigkeit dem modernen Menschen näher, und der gesteigerte Erwerbstrieb führt, indem er die Leistungsfähigkeit für sittliche Zwecke vergrössert, gleichzeitig sittliche Gefahren herbei. Geiz, Habsucht, Ausbeutung und Uebervortheilung Anderer, Genusssucht und völliges Versinken in materielle Interessen sind sicherlich Eigenschaften, zu deren Ausbildung die moderne Cultur ebenso reiche Hülfsmittel wie zur Bethätigung sittlicher Tugenden geschaffen hat.

b. Die Erfindung der Werkzeuge.

Mit den Besitz- und Erwerbsverhältnissen in nächster Beziehung steht als ein zweiter Culturfactor das Werkzeug und seine Erfindung. Zu den Arbeitswerkzeugen im weiteren Sinne gehört auch das Hausthier. Seine Zähmung und Züchtung ist eine der frühesten erfinderischen Thaten, die von der Begründung des Landbaues ausgegangen sind. Indem das arbeitende Thier den Menschen entlastet, mildert es den Unterschied zwischen dem Freien und Unfreien. Hat auch die Sclaverei lange noch neben der Benutzung der Zuchtthiere fortbestanden, so ist doch das Loos der Sclaven von dem Augenblick an ein menschlicheres geworden, wo sie nicht mehr selbst den Pflug über das Feld führten oder, wie im

alten Aegypten, die Steine zu den Bauten der Könige und Vornehmen herbeischleppten. Dem Naturmenschen ist das Thier der gefährlichste Feind: vor ihm sucht er Zuflucht in finsteren Höhlen oder auf dem ungesunden Pfahlwerk, das er in Seen und Sümpfen errichtet. Dem beginnenden Culturmenschen ist es der grösste Wohlthäter: es hat ihn mit Nahrung versorgt, ihm den Pflug aus der Hand genommen, seinen Rücken entlastet, und zu allem dem hat es seinen Erfindungsgeist zur Schaffung künstlicher Werkzeuge angetrieben, die es möglich machten die thierische Muskelkraft zweckmässig zu verwerthen. Uralt ist die Erfindung der Ackerbauwerkzenge und des Wagens; aber wo der Mensch auf die Ausnützung seiner eigenen Kraft beschränkt blieb, wie noch heute in manchen Gegenden Innerafrikas, da sind diese Werkzeuge auf ihrer primitivsten Stufe verblieben. Erst das Zugthier hat durch seine grössere Leistungsfähigkeit auch jene ersten Erfindungen der Technik leistungsfähiger gemacht.

Weit überholt freilich hat alles wozu im Laufe einer langen Cultur thierische Arbeit den Menschen angeregt die Verwerthung der todten Naturkräfte, die so sehr ein Werk der neuesten Cultur ist, dass die sittlichen Folgen, die aus diesem Umschwung hervorgehen müssen, heute höchstens in ihren Anfängen sich übersehen lassen. Nicht nur das Thier, auch der Mensch selbst ist aus lange gewohnten Gebieten der Arbeit verdrängt worden. Der rein mechanischen ist allmählich auch ein Theil jener Leistung gefolgt, die eine frühere Zeit nicht ohne eine fortwährende Bethätigung intellectueller Kräfte auszuführen vermochte. Unsere Maschine sucht nicht bloss die Muskelkraft sondern auch die Intelligenz des Handwerkers zu ersetzen. Die unzähligen kleinen Summen geistiger Arbeit, die das alte Handwerk in der Einzelproduction verausgabte, werden durch jenen einmaligen Act erfinderischer Leistung erspart, der sich in der Construction der Maschine bethätigt. Dadurch ist die Einzelarbeit des Menschen wieder auf die rein mechanische Stufe herabgedrückt, nur dass gegen früher diese mechanische Leistung selbst auf ein Minimum reducirt wurde. Die Intelligenz und Kraft eines Kindes, das auf wenige leichte Handgriffe eingeübt ist, können unter Umständen eine schwierige technische Leistung zu Stande bringen. Unvermeidlich steigt und sinkt aber nicht nur der äussere Werth sondern auch die sittliche Schätzung der Arbeit mit der Höhe individueller Leistungsfähigkeit, die zu ihr erfordert wird. In dem technischen Fortschritt der Cultur liegt daher die schwere Gefahr eines gewaltigen sittlichen Rückschritts. Hat das arbeitende Thier dereinst den Unterdrückten aus der Sclaverei befreit, so droht die Maschine den Besitzlosen wieder zum Sclaven zu machen. Dieser Gefahr kann nur derjenige sein Auge verschliessen, der die Schläge nicht merkt die den Rücken des Andern treffen. Aber verkehrt wäre es freilich, auch hier Hülfe zu hoffen, indem man den vergeblichen Versuch machte das Rad der Weltgeschichte wieder rückwärts zu drehen. Die Gefahren, welche die

Cultur mit sich führt, kann nur der weitere Fortschritt der Cultur wieder beseitigen. Zum Theil mag hier die Hülfe von der Vervollkommnung der technischen Werkzeuge selbst kommen, die, indem sie die Aufgabe der Entlastung von mechanischer Arbeit vollenden, der Bethätigung jener intellectuellen Kräfte um so freieren Raum lassen, die niemals durch todte Werkzeuge zu ersetzen und daher niemals in ihrem Werthe herabzudrücken sind.

In einer, freilich äusserlichen Richtung hat dieser ihre eigenen socialen Nachtheile compensirende Einfluss der Technik längst schon begonnen: in dem umfassenderen materiellen und geistigen Verkehr, der sich durch die maschinenmässige Verwendung der bewegenden Naturkräfte entwickelt hat, besteht sicherlich ein befreiender Fortschritt. Das Beste aber wird auch hier der sittlichen Gesinnung zu thun bleiben, wie sie theils in dem freien gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen zu einander theils in der Gesetzgebung sich bethätigt. Sind doch auch jene älteren Formen sittlicher Gebundenheit, welche eine nun grossentheils hinter uns liegende Culturentwicklung mit sich führte, die Sclaverei und die Leibeigenschaft, vor allen Dingen dem Machtgebot der sittlichen Pflicht gewichen. Doch wie die Entlastung von dem Druck einer die geistigen Interessen fesselnden mechanischen Arbeit durch die neu geschaffenen Hülfsmittel des Verkehrs vorbereitet und unterstützt wird, so fordert jene sittliche Gesinnung, welche in den engsten und weitesten Kreisen den Geboten der Humanität Geltung verschafft, als Vorbedingung eine intellectuelle Bildung, welche die Geister von den Vorurtheilen älterer gesellschaftlicher Zustände befreit und zugleich die besseren Güter des Daseins Allen zugänglich macht.

c. Die Vervollkommnung der Verkehrsmittel.

Zwischen der technischen Vervollkommnung der Hülfsmittel des Daseins und der Veredlung desselben durch die geistige Bildung nimmt der Verkehr eine mittlere Stellung ein. Er selbst beruht ganz und gar auf der Anwendung bestimmter technischer Hülfsmittel. Ein Verkehr, der über die engsten und vorübergehendsten Beziehungen hinausging, hat sich erst mittelst des Wagens und der Schiffahrt zu entwickeln begonnen. Das Zeitalter des Dampfes und der Elektricität aber nähert sich mit raschen Schritten dem Ziel, wo die auf unserer Erde vorhandenen Entfernungen kein erhebliches Hinderniss für ihre Durchmessung mehr abgeben, und wo alle Theile der dem Einflusse der Cultur unterworfenen Menschheit in einem ununterbrochenen geistigen Rapport mit einander stehen.

Auch hier hat sich das Hülfsmittel den Zweck erst geschaffen. Noch als die ersten schüchternen Versuche mit den neuen Hülfsmitteln des Verkehrs gemacht wurden, bewegten sich bekanntlich die Vorstellungen

über ihre Tragweite in den engen Grenzen der früheren Erfahrung. Das Hülfsmittel hat aber hier nicht nur ungeahnt und fast ungewollt den Zweck geschaffen, sondern es hat auch immer mehr die Hindernisse beseitigt, die ältere Lebensgewohnheiten und internationale Rechtszustände demselben bereiteten. In diesem Wechselspiel der Erfolge hat sich der Verkehr selbst wieder als ein Hülfsmittel erwiesen, das neue, ungeahnte und in der Regel erst kurz vor ihrem Eintritt mit Bewusstsein gewollte Erfolge herbeiführte. Wir sind noch heute mitten in dieser durch den schnell wachsenden Verkehr entstandenen socialen und internationalen Umwälzung begriffen und vermögen daher deren letzte Erfolge nicht zu übersehen. Nur zwei Ergebnisse, die zugleich eine theilweise Compensation mancher Uebelstände enthalten, welche die Vervollkommnung der mechanischen Technik begleiteten, sind nicht zu misskennen. Das eine besteht in der Erweiterung des wirthschaftlichen Güterverkehrs, wodurch partielle Nothlagen immer leichter ausgeglichen und dadurch namentlich diejenigen Existenzen, die von ihrer Arbeit lebend der Gunst und Ungunst wirthschaftlicher Conjuncturen am meisten ausgesetzt sind, vor verderblichen Schwankungen ihrer Lebenslage geschützt werden. Die Erde ist gross genug, um alle Nothstände ausgleichen zu können, die sie im einzelnen vermöge der Naturbedingungen unter denen sie steht hervorbringt. Aber erst der Verkehr lässt diese Eigenschaft allmählich zur Wirkung kommen. Das zweite, in seinen weiteren Folgen vielleicht noch wichtigere Resultat ist der ungleich grössere Umfang persönlicher Bethätigungen, der dem Einzelnen erschlossen wird. Der Arbeitsmarkt, dereinst ein örtlich oder mindestens provinziell beschränkter, ist allmählich ein nationaler und theilweise selbst internationaler geworden. Je weniger in Folge dessen das Interesse der Völker Störungen dieses wachsenden friedlichen Verkehrs erträgt, um so stärker werden die Bürgschaften gegen kriegerische Verwicklungen. Der Gedanke internationaler Schiedsgerichte, vor einem Jahrhundert noch als utopische Träumerei verspottet, ist unter der zwingenden Macht der Verkehrsinteressen schon mehr als einmal zur Wirklichkeit geworden. Die grössere Freiheit des persönlichen Verkehrs zusammen mit der gesteigerten Production und Bewegung materieller Güter hat endlich jenes Aufblühen und Anwachsen der Städte verursacht, welches, so schlimm die Schattenseiten des grossstädtischen Lebens auch sein mögen, doch der Anspannung technischer Erfindungskraft und der Verbreitung intellectueller Bildung die grössten Dienste geleistet hat. Wenn in älteren Zeiten Kunst und Wissenschaft nur unter dem Schutz der Höfe gedeihen konnten, so bieten sich heute der Entfaltung derselben fast ebenso viele Stätten dar, als Centren städtischen Lebens einen grösseren Aufwand für öffentliche Zwecke möglich machen. In Folge dieser umfassenderen Zwecke findet aber zugleich das gemeinnützige Wirken der Einzelnen reichere Gelegenheit sich zu bethätigen, und die Grösse der allgemeinen Interessen lässt leichter engher-

zige Particularbestrebungen verstummen. Denn das Wort des Dichters: „Es wächst der Mensch mit seinen grössern Zwecken“ bewährt sich hier ebenso wie auf allen anderen Gebieten des sittlichen Lebens.

Dass freilich gerade der Verkehr auch sittliche Nachtheile mit sich führt, die seine Vortheile in Schatten stellen können, wird Niemand bestreiten; ja es mag sein, dass dadurch für ganze Zeiten der Vorzug der gesteigerten Cultur ein fragwürdiger ist. Abgesehen von den sittlichen Gefahren, die das städtische Leben durch die allzuleichte Gelegenheit zur Befriedigung persönlicher Wünsche, durch die Verführung zu gewinnbringenden Beschäftigungen ohne solide Arbeit, durch den Zusammenfluss unsittlicher Elemente, welche das Getreibe der Stadt als den günstigsten Boden für ihre der Gesellschaft feindlichen Bestrebungen aufsuchen, mit sich bringt, — die ungeheuere Schnelligkeit, mit welcher der moderne Verkehr materielle Güter wie Gedanken in Umlauf setzt, übt an und für sich schon auf Jeden eine zerstreuende Wirkung aus, so dass die moralische Kraft, deren der Einzelne bedarf um sich auf die Verfolgung bestimmter Lebensziele zu concentriren, vielleicht eine grössere ist als ehedem, während zugleich theils die öffentliche Pflicht theils der eigene Lebensberuf eine gewisse Aufmerksamkeit für alle jene unzähligen Angelegenheiten verlangt, die das allgemeine Interesse beschäftigen. Nimmt man hinzu, dass überall die geistige Production mindestens dem Umfange nach gewachsen ist, und dass die Hülfsmittel, die den neuen geistigen Erwerb theils in die zunächst dabei interessirten theils aber auch in die weitesten Kreise verbreiten, unendlich geschäftiger sind als früher, so kann man sich der Ueberzeugung nicht verschliessen, dass das Leben für den modernen Menschen zwar im einzelnen leichter, im ganzen aber um vieles schwerer geworden ist. Es stellt ihm grössere Aufgaben, und es stellt an ihn grössere Forderungen selbst ausserhalb der ihm zunächstliegenden Lebensziele. Ein Mass von Kraft, das ehedem dem Mittel der Ansprüche genügen mochte, kann heute unter der Last derselben zusammenbrechen. Gleichwohl lassen diese Schatten der Cultur den Wunsch nicht aufkommen, dass das Werk derselben ungethan geblieben wäre. Wie für den Einzelnen grosse Unternehmungen nicht möglich sind ohne grosse Gefahren, so ist die Cultur kein Gut, das Allen die von ihm berührt werden auch unmittelbar reife sittliche Früchte bescheert, sondern dieses Gut setzt nur in den Stand im Guten wie im Schlimmen mehr zu erreichen, als ohne dasselbe erreichbar wäre.

d. Die geistige Bildung.

In dieser Beziehung steht mit der Entwicklung der Besitzverhältnisse, der technischen Hülfsmittel und des Verkehrs auf einer Linie der von ihnen bestimmte letzte Factor der Cultur, der die Effecte aller andern zusammenfasst, die geistige Bildung. Je allgemeiner die Bildung ist,

je mehr ein gewisses Mass derselben zur Forderung wird, die nicht nur der Einzelne an sich selbst, die Familie an ihre Glieder, sondern sogar der Staat an seine Bürger stellt, um so mehr wird dadurch das hauptsächlichste Hinderniss beseitigt, welches der praktischen Humanität die thatsächliche Ungleichheit der Menschen in den Weg legt. Die Forderung der allgemeinen Menschenliebe behält immer den Charakter eines theoretischen Postulates, so lange eine tiefe Kluft intellectueller Bildung den Menschen vom Menschen trennt. Ein weitgereister Naturforscher hat einmal die Aeusserung gethan, er liebe den Neger, wenn er sich in einer möglichst grossen räumlichen Distanz von ihm befinde; doch diese theoretische Liebe verwandle sich in instinctive Abneigung, sobald er dem schwarzen Menschenkind unmittelbar gegenüberstehe. Es ist aber nicht sowohl der abweichende physische Habitus als die völlige Verschiedenheit des Denkens und Fühlens, welche die Annäherung erschwert. Sobald erst die gemeinsame Bildung übereinstimmende Vorstellungen und Interessen erweckt hat, lernen wir allmählich über jene äusseren Unterschiede hinwegsehen.

Doch die Gleichheit der Bildung schliesst nicht etwa Gleichheit des Wissens und Könnens in sich. Diese findet nicht bloss an der thatsächlichen Ungleichheit der menschlichen Anlagen ihre Schranken, sondern sie verträgt sich auch schlechterdings nicht mit jener Vielseitigkeit der Bestrebungen, welche ihrerseits eine nothwendige Folge der Entwicklung der Cultur und der Bildung ist. Vielmehr beschränkt sich die Forderung der Gleichheit naturgemäss auf diejenigen Lebensgebiete, die wirklich Allen gemeinsam sind, auf die allgemein menschlichen Interessen also, die theils aus der Zugehörigkeit zur nämlichen bürgerlichen Gesellschaft theils aber, über diese hinausreichend, aus den übereinstimmenden sittlichen und ästhetischen Anschauungen und Gefühlen entspringen. Unsere modernen Bildungsbestrebungen wandeln darin nicht selten auf Irrwegen, dass sie diese Gemeinschaft der Bildung, die allein erstrebenswerth und beglückend ist, mit einer Uebereinstimmung des Wissens und Könnens verwechseln, die, wenn überhaupt erreichbar, für die ungeheure Mehrzahl der Menschen ein Unglück oder mindestens eine überflüssige Last wäre. Hand in Hand mit jenen falschen Bildungsbestrebungen geht aber das falsche Streben nach Gleichheit, welches nicht in den von Beruf, Lebensstellung und äusseren Glücksgütern unabhängigen sittlichen Eigenschaften, sondern umgekehrt gerade in diesen äusseren Dingen die Gleichheit herzustellen sucht. Auch dieses Streben freilich ist nicht ganz ohne ein sittliches Motiv. Insoweit es aus der Ueberzeugung entspringt, dass eine gewisse Sicherheit der äusseren Lebensführung erforderlich ist, wenn jene Gleichheit der sittlichen Bildung wirklich ermöglicht werden soll, hat es in der Beschränkung auf diese Forderung seine volle Berechtigung. Unter allen bedenklichen Moralprincipien ist das der sogenannten Selbsthülfe eines der zweideutigsten. Vortrefflich für den, der den Willen und die Kraft hat sich

selbst zu helfen, heilsam für den, dem es nur an der nöthigen Energie des Handelns fehlt, aber werthlos für jenen, der zu schwach ist um den Kampf zu bestehen, ist es ein Verbrechen im Munde desjenigen, der es auf Andere anwendet, denen er nicht helfen will. Da die Gleichheit der Bildung sich niemals auf die Gleichheit des Wissens und Könnens beziehen kann, so wird sie auch niemals die Unterschiede der Leistungsfähigkeit der Menschen, der Stellung und des Einflusses, die sie sich durch jene erringen, beseitigen können. Es sei denn dass es möglich wäre der Fiction gewaltsam Geltung zu schaffen, dass alle Anlagen und alle Leistungen einander gleichwerthig seien. Gegen die Gleichheit der Anlagen hat aber die Natur ihr Veto eingelegt, und die gleiche Werthschätzung aller Leistungen kann gegen unsere intellectuellen, ästhetischen und ethischen Urtheile nicht Stand halten. So bleibt denn nur eine Gleichheit als möglicher und wirklicher Zweck übrig: sie besteht in dem gleichen Recht zur Erwerbung der geistigen Güter, welche die Cultur hervorgebracht hat. Dieses Recht aber schliesst, wenn es nicht eine leere Form bleiben soll, die Forderung ein, dass, so verschieden die Lebensstellungen der Einzelnen auch sein mögen, Keinem durch den Kampf mit der Noth des Daseins die Theilnahme an jenem der Menschheit gemeinsamen Besitz versagt sei. Diese Forderung bleibt jedoch ein sittliches Postulat, welches von der Cultur selbst ebenso sehr bedroht wie unterstützt wird, und welches daher nicht als ihr Resultat, sondern als ihre nothwendige ethische Ergänzung sich darstellt.

e. Die sittlichen Vortheile und Nachtheile der Cultur.

Hierin ist die Antwort schon angedeutet, welche uns die Betrachtung der Thatsachen des sittlichen Lebens auf die alte Streitfrage gibt, ob die Cultur selbst die Sittlichkeit fördere oder nicht. Der ethische Einfluss der Cultur ist überall ein doppelseitiger. Wie sie der Vertiefung und Verfeinerung der sittlichen Begriffe Vorschub leistet, so eröffnet sie nicht minder der Abweichung vom Guten die mannigfaltigsten Wege. Sie schafft neue Verbrechen, die, wie verschiedene Gestalten des Betrugs und der Fälschung, erst durch die Bedingungen der Cultur hervorgerufen werden; und sie gibt den ältesten Formen der Rechtsverletzung, dem Raub und dem Mord, neue Waffen in die Hand, die, in dem Masse als sie selbst Erfindungskraft und planmässige Vorausberechnung in Anspruch nehmen, die moralische Schwere des Verbrechens vergrössern. Dazu kommt, dass zahlreiche subjective Factoren, die auf einer früheren Stufe ihre moralische Wirkung nicht verfehlen, auf einer späteren unwirksamer werden. Indem die verwickelten Verhältnisse der Gesellschaft die Aussicht eröffnen, dass der Urheber einer That unerkannt bleibe, büsst die Furcht vor der Strafe ihre abschreckende Wirkung ein. Von den schlimmsten Folgen wird aber

namentlich die Erschütterung der religiösen Motive des sittlichen Handelns. Für denjenigen, dessen Sittlichkeit bloss in der Furcht vor einer künftigen Wiedervergeltung ihre Quelle hat, fällt jede Veranlassung weg sich vor Schuld zu bewahren, wenn ihm der Glaube an diese Wiedervergeltung verloren ging. Nun bringt freilich die geistige Cultur neue und unegoistischere Triebfedern der Sittlichkeit hervor, die im einzelnen Fall jenen Verlust wohl ersetzen können. Aber nicht immer halten Gewinn und Verlust sich die Wage. Ganze Zeitalter leiden, wie der Sittenverfall in der römischen Kaiserzeit eindringlich lehrt, unter der Schwere des Schicksals, dass ihnen die alten Motive der Sittlichkeit verloren gegangen sind und sie neue noch nicht gewonnen haben.

So stehen überall der höheren ethischen Vervollkommnung, zu der die Cultur die Hülfsmittel bietet, die stärkeren Antriebe zur Immoralität und die Hülfe, die sie bereitwillig auch dieser gewährt, gegenüber. Hierdurch kommt es, dass auf einer primitiveren Culturstufe der moralische Zustand ein gleichförmigerer ist. Wie der Naturmensch schon in seinem physischen Habitus geringe individuelle Unterschiede darbietet, so sind auch auf moralischem Gebiet die Abweichungen nach oben und unten von einem mittleren Zustande unerheblichere. Könnte darum nicht, wenn man nur auf die Gesammtsumme der Güter und Uebel blickt, der grössere Werth des Guten, der auf der Höhe der Cultur erreichbar ist, durch die Steigerung des Schlechten überwogen werden? Und würde dann nicht jener primitive Zustand, wo der Mensch zwar das Gute noch nicht in seinen schönsten, aber auch das Schlechte nicht in seinen hässlichsten Formen kennt, an sich vorzuziehen sein? In der That, diese Frage ist aufzuwerfen. Aber es ist ebenso gewiss, dass sie niemals zu beantworten ist, wenigstens in dem Sinne nicht, in dem eine solche Antwort allein einen ethischen Werth hätte, unter der Voraussetzung nämlich, dass dem Menschen die Wahl zwischen verschiedenen Culturstufen freistünde, ähnlich wie er zwischen verschiedenen möglichen Handlungen die bessere wählen kann. Niemand aber kann sich das Zeitalter wählen, in welchem er zu leben wünscht. Wir können die Helden der Homerischen Welt oder das Ritterthum des Mittelalters bewundern; wir können sogar subjectiv der sittlichen Anschauungsweise der einen vor derjenigen der andern Zeit, ja vor der unserer eigenen den Vorzug geben. Aber es gibt keine Zeit und keine Cultur, die wir als ein allgemeingültiges Vorbild für alle Zeit hinstellen können. Denn dies würde das Verlangen in sich schliessen, dass das geistige Leben rückwärts gehe oder stille stehe. Darin bestand das Ungesunde und bisweilen Lächerliche der Bestrebungen der Romantik, dass sie das Mittelalter nicht bloss bewunderte, sondern es in der modernen Kunst und sogar in dem modernen Leben wiederherstellen wollte, dass also z. B. Protestanten katholisch wurden, weil das Mittelalter katholisch gewesen war. Jeder Mensch steht in seiner Zeit und innerhalb ihrer Cultur, und eine andere

ist für ihn ausser Frage. Wenn diese Cultur sittliche Gefahren in sich birgt, die eine andere nicht gekannt, so liegt daher hierin nur eine Aufforderung für den Einzelnen wie für die Gesellschaft, diesen Gefahren entgegenzuwirken und mitzuhelfen, dass die günstigen Elemente der Cultur über die ungünstigen den Sieg davon tragen.

Selbst vom Standpunkte jener bloss subjectiven Werthschätzung aus, welche gewisse Culturstufen um ihrer sittlichen Eigenschaften willen bevorzugt, ohne sie darum wieder zurückrufen zu wollen, ist nun aber zu beachten, dass wir die sittlichen Thatsachen nicht, wie etwa die Gegenstände der Natur, als in allen ihren Eigenschaften gegeben ansehen dürfen, die so wie sie sind angenommen oder verworfen werden müssen, sondern dass, wie das sittliche Leben des Einzelnen in dem freien Willen seine ursprüngliche Quelle hat, so auch die äusseren Bedingungen desselben wieder der freien Wahl dessen unterliegen, der sie auf sich einwirken lässt. Wenn die höhere Cultur ebensowohl grössere Gefahren wie reichere Hülfsmittel zur Vervollkommnung des sittlichen Lebens darbietet, so sind dies nicht Naturkräfte, die unter allen Umständen einander ganz oder theilweise compensiren müssen, sondern entgegengesetzte Motive, zwischen denen zu wählen ist. Frägt man daher nicht, welche Folgen die Cultur überhaupt mit sich führen kann, sondern — wie die Frage, da Cultur und Sittlichkeit einander durchkreuzende, aber nicht sich deckende Gebiete sind, von Rechts wegen allein gestellt werden darf — welche Hülfsmittel sie dem Willen zur Verfügung stellt, der sich zum Guten entschieden hat, so kann nicht mehr bezweifelt werden, auf welcher Seite der Vorzug zu suchen sei.

3. Allgemeine Ergebnisse.

a. Die allgemeinen Elemente der Sittlichkeit.

Die Begriffe gut und böse, sittlich und unsittlich sind in den vorangegangenen Betrachtungen vorläufig überall in ihrem einem ziemlich unbestimmten Sprachgebrauch entnommenen Sinne verwendet worden, wobei dahingestellt bleiben musste, ob diese Begriffe wirklich in dem allgemeinen Bewusstsein hinreichende Klarheit besitzen, und ob sie überhaupt bestimmt zu begrenzen sind. Da nun die sittlichen Vorstellungen, wie wir sahen, mit den veränderlichen Bedingungen der Naturumgebung wie des Cultureinflusses selbst sich verändern, so liegt in der That der Zweifel nahe, ob das sittliche Leben ein zusammenhängender Thatbestand sei, und nicht vielmehr in verschiedene, zum Theil gar nicht sich deckende Erscheinungen zerfalle. Wechseln nicht gut und böse, Tugend und Laster so ungeheuer in der Auffassung der Menschen, dass diese Begriffe immer nur innerhalb beschränkterer Zeitperioden und Lebenskreise einen annähernd ähnlichen Inhalt besitzen, während sie darüber hinaus gänzlich von einander abweichen,

ja möglicher Weise in Gegensätze sich umwandeln? Ein Achill oder Odysseus, in denen die Zeit, die zuerst den Homerischen Gedichten lauschte, sicherlich Vorbilder männlicher Tugend sah, wie anders erscheinen sie dem stoischen Philosophen oder gar dem brahmanischen Weisen und frommen Christen, denen Zorn und Rache, List und Betrug, selbst wenn diese in dem Dienste rühmlicher Zwecke zu stehen scheinen, als verabscheuenswerthe Verbrechen gelten! Gegenüber dieser so schwankenden Natur der sittlichen Vorstellungen im allgemeinen Bewusstsein erhebt sich dringend die Frage, ob es überhaupt allgemeingültige Elemente des Sittlichen gebe, oder ob nicht vielleicht das Einzige was als ein gemeinsames Merkmal anzuerkennen sei sich darauf beschränke, dass überall gewisse Handlungen gebilligt und andere missbilligt werden, wobei aber der Inhalt dieser einem verschiedenen Werthurtheil unterworfenen Thatsachen der allerverschiedenste sein könne. Diese Frage ist um so wichtiger, als offenbar die allgemeinen Elemente der sittlichen Vorstellungen, sofern dieselben überhaupt existiren, diejenigen sein müssen, von denen die wissenschaftliche Untersuchung der sittlichen Normen auszugehen hat.

Die Bemerkung liegt nahe, die Veränderlichkeit der sittlichen Vorstellungen möge ihren Grund darin haben, dass alle geistigen Vorgänge der Entwicklung unterworfen sind, und dass daher eine, zwar nicht allgemeingültige, so doch alleingültige Bedeutung jenen Elementen des Sittlichen zukomme, welche sich bei der letzten und höchsten Entwicklungsstufe desselben als die massgebenden erkennen lassen. Aber auch diesem Gesichtspunkte gegenüber kann wieder die Frage erhoben werden, ob denn schon mit Sicherheit irgendwo diese letzte und höchste Stufe erreicht ist, und ob nicht hier, wie bei andern Entwicklungen, mindestens die Keime zu den späteren Zuständen in den früheren bereits gelegen sind. Keine geistige Entwicklung ist denkbar ohne eine bestimmte Continuität der Ideen. Wie das Denken des Mannes mit dem des Kindes trotz aller Verschiedenheit an tausend Fäden zusammenhängt, so werden daher auch auf sittlichem Gebiete Elemente nicht fehlen können, die hier einen ähnlichen Zusammenhang bewirken, und denen in diesem Sinne Allgemeingültigkeit zuzuschreiben ist.

Als solche Elemente nun, welche allen Entwicklungsstufen des sittlichen Lebens gemeinsam sind, werden vor allen Dingen gewisse formale Eigenschaften der sittlichen Vorstellungen anzuerkennen sein. Eine formale Bedeutung besitzt aber zunächst die Thatsache, dass das Sittliche in Gegensätzen sich ausprägt, an welche überall die Urtheile der Billigung und Missbilligung geknüpft sind. Hierzu kommt sodann als zweite formale Eigenschaft die, dass als sittlich erstrebenswerth gewisse Güter gelten, deren Genuss eine dauernde Befriedigung verspricht. Dieser Gedanke der Dauer prägt sich namentlich in den religiösen Vorstellungen aus, welche unter Zuhülfenahme der Vergeltungs- und der Unsterblichkeitsidee die

sittliche Befriedigung zu einer zeitlich unbegrenzten, also absolut dauernden zu erheben bestrebt sind.

Doch diese formalen Bestimmungen reichen nicht zu, um das sittliche Lebensgebiet von andern abzugrenzen und sie weisen selbst über sich hinaus. Unsere Billigung und Missbilligung ist stets bedingt durch einen bestimmten Inhalt werthvoller Handlungen, und jene Eigenschaft der Dauer, welche der sittlichen Befriedigung vor andern Affecten zukommt, kann ebenfalls nur aus der eigenthümlichen Natur des Sittlichen entspringen. Nun ist es von vornherein unzulässig, den allgemeingültigen Inhalt des Sittlichen Bedingungen zu unterwerfen, die nicht selbst schon allgemein menschlicher Art sind, also z. B. solchen, die einer bestimmten, wenn auch noch so frühen Culturstufe angehören. In so ferner Vorzeit auch Familie, Staat und äussere Rechtsordnung sich gebildet haben, ihre Ursprünglichkeit ist allzuwenig sichergestellt, als dass wir sie mit der Entstehung der sittlichen Vorstellungen auf gleiche Linie stellen oder gar die letzteren aus ihnen ableiten dürften. Vielmehr müssen wir umgekehrt annehmen, dass alle jene gesellschaftlichen Formen, in denen sich die sittlichen Anschauungen bethätigen, erst aus diesen oder mindestens unter ihrer Mitwirkung entsprungen sind. Was bleibt uns aber dann als specifischer Inhalt des Sittlichen Anderes übrig als gewisse psychologische Elemente, die keine speciellen äusseren Bedingungen sondern nur die überall gleiche Natur des Menschen selber voraussetzen? In der That sind uns nun solche Elemente in gewissen sittlichen Trieben entgegengetreten, die zwar in sehr verschiedener Weise entwickelt sein können und darum auch sehr vielgestaltig in der concreten Erfahrung sich äussern, die aber doch an sich immer und überall die nämlichen bleiben. Sie sind es, die jene beiden grossen Erscheinungsgebiete hervorbringen, welche wir als die hauptsächlichsten und zugleich als die niemals fehlenden Aeusserungsformen des sittlichen Lebens kennen lernten: die religiösen Anschauungen und das gesellschaftliche Leben, Gebiete, die dann freilich wieder in der mannigfaltigsten Weise sich differenziren und in die vielseitigsten Wechselwirkungen mit einander treten.

Diesen zwei grossen Gruppen allgemeiner Thatsachen entsprechen nun zwei psychologische Grundmotive, deren allgemeingültige Natur auf der Constanz beruht, mit der sie im menschlichen Bewusstsein wirksam sind: die Ehrfurchts- und die Neigungsgefühle. Beide beziehen sich ursprünglich auf gänzlich verschiedene Objecte: die Ehrfurchtsgefühle auf übermenschliche Wesen und Kräfte, die Neigungsgefühle auf die Mitmenschen. Auf den ersteren beruht zunächst das religiöse, auf den letzteren das sociale Leben des Menschen. Beide Grundtriebe treten dann aber in die mannigfaltigsten Verbindungen und gewinnen so einen sich wechselseitig verstärkenden Einfluss auf die von ihnen abhängigen Lebensgestaltungen; insbesondere erwächst jene erweiterte Humanität, welche die

höchsten Blüthen des gesellschaftlichen Lebens hervorbringt, ursprünglich auf religiösem Boden. Die ganze Entwicklung der Sittlichkeit, so ungeheuer weit die Stufen derselben in Folge der angedeuteten Wechselwirkungen und des Einflusses nebenhergehender intellectueller Momente von einander abliegen, beruht auf der Bethätigung jener beiden Grundtriebe der menschlichen Natur. Die Entwicklung der letzteren führt aber nicht bloss auf übereinstimmende psychologische Elemente zurück, sondern sie ist auch bestimmten Gesetzen unterworfen, die, trotz aller Verschiedenheit der Einzelgestaltungen des Lebens, einen nicht minder allgemeingültigen Charakter besitzen.

b. Die allgemeinen Gesetze der sittlichen Entwicklung.

Die Entwicklung der sittlichen Anschauungen zerfällt, wo immer sie uns in zureichender Vollständigkeit gegeben ist, in drei Stadien, deren charakteristische Merkmale hauptsächlich durch das wechselseitige Verhältniss der verschiedenen neben einander herlaufenden Einzelentwicklungen bestimmt werden. Die Anfänge des sittlichen Lebens sind überall von höchst gleichartiger Beschaffenheit: die socialen Triebe sind hier von beschränkter Natur, durch ein rohes Selbstgefühl überwuchert, und in Folge dessen werden hauptsächlich äussere Vorzüge als Tugenden geschätzt, die dem Träger selbst und seinen Genossen nützlich sind. Dieser Zustand fast noch gänzlich schlummernder sittlicher Regungen wird zumeist durch den Einfluss religiöser Vorstellungen und durch die Wechselwirkungen überwunden, in welche die religiösen Gefühle mit den socialen Trieben treten. Es beginnt damit das zweite Stadium, in welchem zugleich, den Unterschieden religiöser und socialer Bedingungen entsprechend, eine wachsende Differenzirung der Lebensanschauungen eintritt, so dass dieses Zeitalter als das der Trennung der sittlichen Begriffe bezeichnet werden kann. Das dritte Stadium wird sodann wiederum durch einen Wandel der religiösen Anschauungen eingeleitet, mit dem sich nun zugleich in allmählich wachsendem Masse der Einfluss der Philosophie verbindet. Indem beide dem sittlichen Leben jene humane Tendenz verleihen, welche überall einer gereiften Stufe des sittlichen Bewusstseins entspricht, verwischen sich unter ihrem Einflusse wieder die Unterschiede nationaler Anschauungen. Dieses Gesetz der drei Stadien oder der successiven Differenzirung und Unificirung der sittlichen Begriffe wird gleicher Weise durch den Bedeutungswandel der sprachlichen Bezeichnung wie durch die Geschichte der religiösen und socialen Cultur bezeugt.

Innerhalb der durch dies Gesetz bestimmten Entwicklung macht aber noch ein zweites wichtiges Gesetz seine Einflüsse geltend, dessen Verkennung, wie man wohl sagen darf, die Hauptschuld trägt an so manchen

verfehlten ethischen Theorien. Es ist dies das Gesetz der Heterogonie der Zwecke. Mit diesem Namen wollen wir die allgemeine Erfahrung bezeichnen, dass in dem gesammten Umfang menschlicher Willenshandlungen die Bethätigungen des Willens immer in der Weise erfolgen, dass die Effecte der Handlungen mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen, und dass hierdurch für künftige Handlungen neue Motive entstehen, die abermals neue Effecte mit ähnlichen Folgen hervorbringen. Dieses Gesetz der Heterogonie der Zwecke ist es, welches hauptsächlich über jenen immer wachsenden Reichthum sittlicher Lebensanschauungen Rechenschaft gibt, in deren Erzeugung sich die sittliche Entwicklung bethätigt. Es geht aus demselben ferner hervor, wie falsch man diese Entwicklung auffasst, wenn man, wie es so oft geschieht, annimmt, dass Zweck und Motiv einander congruent seien, oder auch nur, dass was uns auf einer späteren Stufe als Beweggrund bestimmter Anschauungen entgegentritt, auch ursprünglich dieselben erzeugt habe. Nicht bloss auf die hinter uns liegende, sondern auch auf die zukünftige Entwicklung des sittlichen Lebens wirft aber dieses Gesetz sein Licht. Indem es jede Stufe als die nothwendige Vorbereitung auf die folgende ansehen lässt, verbietet es zugleich, dem zukünftigen Geschehen irgend welche Grenzen zu ziehen, die nur in unserer gegenwärtigen Auffassung begründet sind. Die Wirklichkeit ist immer reicher als die Theorie. Hier aber ist es uns höchstens gestattet, in allgemeinen Umrissen den Weg vorauszuerkennen, den die Zukunft nehmen wird. Da wir in diesem Falle mit Bewusstsein selbstthätig sind, so verkennen wir leicht, dass uns allen die letzten Zwecke für die wir arbeiten verborgen bleiben. So enthält dieses Gesetz der Entwicklung schon einen deutlichen Hinweis darauf, dass wir die sittlichen Zwecke überhaupt nicht in den engen Umkreis der uns unmittelbar naheliegenden Wünsche und Hoffnungen bannen sollen. Das Einzelne will betrachtet sein „sub specie aeternitatis". Dabei aber dürfen wir freilich nicht mit dem Philosophen, der diesen Ausspruch geschaffen, die Unendlichkeit als eine gegebene und darum von uns unmittelbar im Begriff zu erfassende, sondern wir müssen sie als eine werdende betrachten, als eine unendliche Aufgabe, deren Theile wir erkennen, indem wir sie lösen.

4. Das sittliche Leben und die ethische Wissenschaft.

Mit der Nachweisung der allgemeinen Elemente und Gesetze des sittlichen Lebens sind die Voraussetzungen gewonnen, auf deren Grundlage die Wissenschaft ihre Untersuchung der sittlichen Motive, Zwecke und Normen auszuführen hat. Diese Untersuchung will nicht bloss erfahren, wie das sittliche Handeln und seine Normen thatsächlich beschaffen sind,

sondern wie sie sein müssen, um diejenigen Forderungen zu erfüllen, welche das sittliche Bewusstsein an das Leben stellt, und sie will, so weit möglich, über den Grund dieser Forderungen Rechenschaft ablegen. Alle diese Fragen sind in der nunmehr beendigten anthropologischen Voruntersuchung zwar berührt, doch in keiner Weise beantwortet. Die auf Grund dieser Thatsachen durch die Wissenschaft vollzogene Selbstbesinnung über den Begriff des Sittlichen hat nun aber ihrerseits eine Entwicklungsgeschichte, welche einen nicht geringen Einfluss auf die Ausbildung der sittlichen Vorstellungen ausgeübt hat. Theils weil die Geschichte der Ethik selbst ein Stück Geschichte des sittlichen Lebens ist, theils aber weil die Untersuchung der sittlichen Principien die kritische Prüfung der verschiedenen hier möglichen Standpunkte erforderlich macht, lassen wir daher der vorangegangenen Betrachtung der sittlichen Thatsachen eine historische Uebersicht und Kritik der philosophischen Moralsysteme zunächst folgen.

So vielfach nun aber auch die ethischen Theorien mit den sittlichen Anschauungen der Zeiten, in denen sie entstanden sind, sich berühren, so bringt doch das alle Philosophie erfüllende Streben nach einheitlicher Weltbetrachtung es mit sich, dass sich von frühe an gewisse gegensätzliche Ansichten ausgeprägt haben, in deren jeder der Thatbestand des sittlichen Lebens wieder in anderer Weise sich spiegelt. Diese Gegensätze, obgleich schon frühe entstanden, haben aber erst allmählich ihre schärfere Ausprägung erhalten, und ein Theil dieses Processes ist ohne Zweifel noch heute nicht abgeschlossen. Das Bild, welches die Entwicklung der ethischen Theorien uns darbietet, verräth daher gleichzeitig zwei Einflüsse: der eine besteht in den sittlichen Anschauungen des Zeitalters, der andere in der eigenthümlichen Richtung der Gedankensysteme, zu welchen die betreffenden Theorien gehören.

Gliedern wir die gesammte Entwicklung der ethischen Systeme in die drei grossen Perioden der antiken, der christlichen und der neueren philosophischen Ethik, so schöpft unter ihnen die antike Ethik am meisten aus den sittlichen Anschauungen des allgemeinen Bewusstseins. In ihren Anfängen ist sie religiöse Ethik und praktisch-politische Moral; erst gegen ihr Ende trennt sie sich von dem nationalen Bewusstsein, aus dem sie hervorgegangen, theils um eine allgemeiner humane, theils um eine religiöse Richtung einzuschlagen. Sie bildet so die Vorbereitung zur christlichen Ethik. Diese erhebt sich im Unterschiede von der antiken nicht aus der Volkssitte, sondern sie sucht derselben von Anfang an gesetzgebend gegenüber zu treten. Sie steht daher in einem geflissentlichen Gegensatze zu der Unvollkommenheit des wirklichen Lebens, dem sie das Vorbild einer idealen, sittlichen Welt entgegenhält. Die christliche Ethik ist so, was die antike immer nur theilweise gewesen, ganz und gar religiöse Ethik. Die neuere philosophische Ethik end-

lich sucht sich wieder in Beziehung zu setzen mit den realen Grundlagen des sittlichen Lebens. Sie verbindet so im allgemeinen den beschreibenden Standpunkt der antiken mit dem normativen der christlichen Ethik. Zugleich geht sie aber in vielen ihrer Richtungen darauf aus, das sittliche wieder von dem religiösen Gebiet zu scheiden. Wie die neuere Philosophie überhaupt, so trennt sich übrigens die neuere Ethik in eine grosse Zahl einzelner Strömungen, in denen hauptsächlich die einzelnen realen Factoren wirksam werden, aus denen sich das mannigfaltiger gestaltete sittliche Leben der Neuzeit zusammensetzt.

Zweiter Abschnitt.

Die philosophischen Moralsysteme.

Erstes Capitel.

Die antike Ethik.

1. Die Anfänge der Ethik.

a. Die vorsokratische Ethik.

Die älteste Speculation der Griechen war eine vorwiegend kosmologische. Sie hat daher den ethischen Fragen ein geringes Interesse zugewandt. Die Aussprüche, die den mythischen oder halbmythischen sieben Weisen in den Mund gelegt werden, sind Niederschläge der Volksmoral, die als Anfänge einer Wissenschaft nicht betrachtet werden können. Die ältesten philosophischen Schulen aber sind der Ethik fast ganz abgewandt: so vor allen die jonischen Physiker und die Eleaten. Doch haben die letzteren durch den Kampf gegen die mythologischen Trübungen der Volksreligion, die ihr Stifter Xenophanes eröffnet, der kommenden ethischen Speculation mindestens die Wege geebnet. Ebenso besteht die Bedeutung des Pythagoreismus vielmehr in den praktischen Lebensnormen, denen sich seine Anhänger unterwarfen, als in der Begründung eines eigentlichen Moralsystems*). Nicht minder finden sich endlich bei Heraklit und dem Atomistiker Demokrit nur vereinzelte ethische Maximen und Reflexionen**). Immerhin mag man darin, dass Heraklit in dem Vertrauen

---

*) Ziegler, Die Ethik der Griechen und Römer, I, S. 27 ff., ist allerdings hierüber anderer Meinung. Aber die von ihm beigebrachten Argumente scheinen mir doch nicht mehr zu beweisen, als dass auf die kosmologische Speculation der Pythagoreer ethische Motive mit eingewirkt haben.

**) Vgl. über dieselben M. Heinze, Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie, Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Cl., VIII, S. 694 ff.

auf die göttliche Weltordnung die Quelle aller menschlichen Zufriedenheit erblickt, und dass Demokrit dagegen die Heiterkeit und Ruhe des Gemüths für die wahre Glückseligkeit erklärt, das erste Wetterleuchten feindlicher Richtungen erblicken, die sich später bekämpfen sollten.

So ist es denn höchst bezeichnend für die Entwicklung der wissenschaftlichen Ethik, dass diese nicht wie andere Wissensgebiete, wie insbesondere auch die Naturphilosophie, mit positiven Lehrmeinungen beginnt, sondern dass die ersten Schritte die sie thut in der Verneinung, in der Zerstörung der vorhandenen Sittlichkeitsbegriffe bestehen. Hatten die vorangegangenen Philosophen schon an der Volksreligion gerüttelt, so begannen die Sophisten die an diese gebundenen sittlichen Vorstellungen in Frage zu stellen. Die Sophisten haben ihrer eigenen Zeit bekanntlich fast weniger Anstoss gegeben durch das was sie lehrten, als durch die Art wie sie lehrten. Dass sie als die Ersten das Wissen wie einen banausischen Beruf um Lohn betrieben, war ein Verstoss gegen die Volkssitte. Dass sie diesen Verstoss, der in den Augen der heutigen Zeit kein solcher ist, begingen, ist aber bezeichnend auch für den Inhalt ihrer Lehren, in welchem sie irgend eine allgemein gültige Norm des menschlichen Handelns nicht anerkennen, sondern behaupten, dass die Motive desselben lediglich subjective und eben darum schwankende seien, gerade so wie das menschliche Wissen subjectiv sei und veränderlich. Trotz dieser verneinenden Stellung lassen darum die Sophisten einen Zusammenhang ihrer theoretischen und praktischen Lehren erkennen, welchen die älteren Philosophen noch kaum besassen. Gibt es kein allgemeingültiges Wissen, so gibt es auch keine allgemeingültigen sittlichen Grundsätze. Der Mensch, und zwar der einzelne Mensch mit seinen individuellen Meinungen und Wünschen, ist hier wie dort das Mass der Dinge. In der That fehlt es aber auch nur scheinbar dieser Ethik an einem moralischen Princip. Mit der Aufhebung allgemeingültiger Grundsätze bleibt eben als ein solches der Egoismus übrig, den die Sophisten in ihrer eigenen Lebensführung bethätigten, indem sie ihr Wissen und ihre rhetorische Kunst für sich selbst nutzbringend anwandten, und indem sie den Anforderungen, welche Gesellschaft und Staat an den Einzelnen stellten, thunlichst aus dem Wege gingen. Sie lehrten den Subjectivismus nicht bloss weil sie an ihn glaubten, sondern auch weil er ihnen nützlich war. Hierin, und nicht etwa in ihrem Gegensatze gegen die ältere kosmologische Speculation, die sich erschöpft hatte, lag das Bedenkliche, für die öffentliche Moral Schädliche ihrer Lehre.

b. Sokrates und die Sokratischen Schulen.

So steht denn auch der Mann, den schon Aristoteles den Begründer der wissenschaftlichen Ethik genannt hat, Sokrates, in seinem Verhältniss zur vorangegangenen Philosophie durchaus auf einem Boden mit den

Sophisten. Auch ihm ist der Mensch, und zwar der einzelne Mensch, der einzige eines tieferen Interesses würdige Gegenstand. Aber er trennt sich durchaus von seinen Vorgängern und Zeitgenossen in der Schätzung der *Motive* des menschlichen Thuns, indem ihm alle diejenigen Beweggründe als nichtige oder mindestens als untergeordnete gelten, die auf die Befriedigung einer vorübergehenden Lust oder eines vorübergehenden Nutzens gerichtet sind, diejenigen aber als die wahrhaft menschenwürdigen, die ein *dauerndes* und dabei dennoch *intensives* Lustgefühl hervorzurufen im Stande sind. Dauer und Stärke, obgleich nur formale Kriterien, geben nun bei der Aufsuchung der *inneren* Eigenschaften des Guten leicht zu erkennende Merkmale ab. Doch ist es Sokrates, wie wir aus den Darstellungen seiner Lehre bei Xenophon und Plato schliessen müssen, nicht gelungen einen seinem Inhalte nach sicher definirten Tugendbegriff zu gewinnen. Und es ist dies leicht begreiflich, nicht bloss weil Stärke und Dauer immerhin nur die Bedeutung *relativer* Merkmale besitzen, sondern weil die ganze Art und Weise der Sokratischen Untersuchung einen inductiven Charakter an sich trägt, wobei es sich mehr darum handelt das Gute an einzelnen Beispielen darzulegen, als es in einen festen Allgemeinbegriff zusammenzufassen. So kommt es, dass in diesen Ausführungen nicht nur das Gute und das Nützliche und Angenehme sich vollständig zu decken scheinen, sondern dass selbst verhältnissmässig untergeordneten Arten des Nützlichen ein ethischer Werth zuerkannt wird*). Die ganze Lebensanschauung des Sokrates würde man aber sicherlich falsch beurtheilen, wollte man sie aus solchen einzelnen Aeusserungen construiren. Wenn von irgend Einem, so gilt von ihm, dass der Mensch mehr war als seine Lehre. Diese kommt aber auch hier dem Bild des Menschen vielleicht dann näher, wenn man sie in ihrem Zusammenhange auffasst. Hier liegt nun gerade der sophistischen Skepsis gegenüber, welche überall die subjective Veränderlichkeit betont, in jener Forderung der *Dauer* ein wichtiger Fortschritt. Wird bei der Wahl der Motive nicht mehr demjenigen der Vorzug eingeräumt was für den Augenblick natürlich oder angenehm scheint, sondern dem allein was nachhaltige Befriedigung gewährt, so ist damit die Wahl überhaupt zur Sache der vernünftigen Ueberlegung gemacht. Nur diese vermag zwischen den vorübergehenden und den bleibenden Gütern zu unterscheiden. So fliesst aus jener Forderung unmittelbar der Sokratische Satz, *dass Tugend Wissen sei*, ein Satz welcher zugleich die Mahnung in sich schliesst, nicht nach Motiven von vorübergehendem, sondern nach solchen von bleibendem Werth sich zu entscheiden. Aber das bleibend Werthvolle kann, wie es für das einzelne

*) Bezeichnend in dieser Beziehung sind namentlich zahlreiche unter den in *Xenophons* Memor. berichteten Aeusserungen. Besonders hervorgehoben hat diesen utilitaristischen Zug in Sokrates *Heinze* a. a. O. S. 731 ff.

Bewusstsein ein feststehendes ist, so auch nicht von Subject zu Subject veränderlich sein, sondern es muss einen allgemeingültigen Werth besitzen. In diesem Sinne schliesst sich an den Satz, dass Tugend Wissen sei, der andere an, dass die Tugend lehrbar sei. Nur ein Wissen, das seinen festen Grund hat in den allgemeinen Gesetzen der Menschennatur, kann von dem Einen mitgetheilt werden an Andere. Darum hatte der Sophist Gorgias von seinem Standpunkte aus mit Recht behauptet: selbst wenn es ein Wissen gäbe, so würde es nicht mittheilbar sein, eine Behauptung, zu welcher jener Sokratische Satz von der Lehrbarkeit der Tugend den vollen Gegensatz bildet.

Aber noch eine weitere Folgerung wird durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit des Tugendbegriffs nahe gelegt. Wenn was für den Einen gut und nützlich auch für den Andern gut und nützlich ist, so kann und darf es nicht mehr geschehen, dass die Interessen der Einzelnen in einen unlösbaren Streit gerathen, sondern wo ein solcher drohen sollte, da muss durch vernünftige Erwägung aller wahren Interessen eine Lösung gefunden werden. Zweifellos ist diese Folgerung von Sokrates am wenigsten in seiner Lehre zum Ausdruck gebracht worden. Seine Aufmerksamkeit war allzu sehr der individuellen Lebensführung zugewandt, als dass die hierüber hinausgehenden Forderungen zu ihrem gebührenden Rechte gelangt wären. Wenn er nach Xenophons Zeugniss gelegentlich äusserte, derjenige Mann scheine des grössten Lobes werth, der seinen Feinden im Bösesthun, seinen Freunden im Wohlthun zuvorkomme*), so scheint hier sein individueller Nützlichkeitsstandpunkt wenig von der landläufigen Volksmoral abzuweichen. Freilich aber darf man nicht vergessen, dass solche einzelne Aussprüche von den Gelegenheiten abhängen, bei denen sie gethan wurden, und dass sie daher nicht immer auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen**). Bedeutsamer als solche vereinzelte Aussprüche ist für Charakter und Tendenz der Sokratischen Lehre der Hinweis auf die zwei Quellen der Sittengebote, auf die geschriebenen Gesetze des Staates und die ungeschriebenen der Götter***). Er ist hier der philosophische Interpret einer Scheidung, die in dem sittlichen Bewusstsein seiner Zeit sich vollzogen hatte, der Scheidung in das innere moralische Sittengebot

*) Xen., Mem. II 3, 14.

**) So kommt der obige Satz in einem Gespräch vor, in welchem Sokrates zwei mit einander in Zwist gerathene Brüder zu versöhnen sucht. Ob der von Plato mehrfach dem Sokrates in den Mund gelegte Ausspruch (Kriton 10, 49, Rep. I 9), man solle weder dem Freunde noch dem Feinde Böses thun und selbst Unrecht nicht wieder mit Unrecht vergelten, wirklich von Sokrates selbst herrührt, muss dahingestellt bleiben. Sogar die Worte im Kriton können möglicher Weise nicht ein eigener Ausspruch des Sokrates, sondern aus dem Eindruck der von ihm in der Sterbestunde bethätigten Gesinnung hervorgegangen sein.

***) Xen., Mem. IV 4, 12—25.

und in die äussere Rechtsordnung. In dem Gehorsam gegen beide besteht ihm das Kennzeichen des gerechten Mannes. Dieses Princip des Gehorsams hebt ihn aber über den egoistischen Nützlichkeitsstandpunkt empor, der sonst in so manchen Einzelreden zum Vorschein kommt; und hier ist zugleich der Punkt, wo sein eigenes Beispiel über den Inhalt seiner Lehren hinausgeht oder diese wenigstens nur als einen unvollkommenen Ausdruck seiner sittlichen Gesinnung erscheinen lässt. Seinen eigensten Lebensberuf fand Sokrates in der Belehrung seiner Mitbürger. Zu der ethischen Selbstbesinnung, die ihm Bedürfniss geworden war, auch Andern nach Kräften zu verhelfen, dies erkannte er als seine höchste sittliche Pflicht, von der er nicht lassen konnte, ohne seinem Leben selbst seinen Inhalt zu nehmen. Aber nicht minder war er von der Ueberzeugung durchdrungen, und er hat ihr seinen Schülern gegenüber wiederholt Ausdruck gegeben, dass der Gehorsam gegen die Staatsgesetze die Pflicht eines Jeden sei. Dem Conflict zwischen dieser allgemeinen Pflicht des bürgerlichen Gehorsams und der individuellen Pflicht der inneren Berufstreue, die er als ein religiös-sittliches Gebot empfand, wusste er nicht anders zu begegnen, als indem er willig dem Todesurtheil seiner Richter sich fügte, so leicht es ihm gewesen wäre, durch die Flucht aus dem Kerker oder durch das Versprechen des Verzichts auf seine Lehrweise dem Tod zu entgehen. Mit Recht hat man darum bemerkt, Sokrates sei in den Tod gegangen, weil ihm das Leben ohne jenen freiwillig gewählten Beruf nicht mehr lebenswerth schien, und so sei dieser Tod nur eine Bestätigung des nämlichen Eudämonismus, den er in seiner Lehre verkünde. In der That, von einem kategorischen Imperativ der Pflicht, dessen Verdienst im Kantischen Sinne in der Pflichterfüllung ohne Neigung bestünde, kann bei ihm keine Rede sein. Wohl aber handelt es sich hier um ein Glücksbedürfniss, das mit der Pflicht selber zusammenfällt, weil nur die Pflichterfüllung als erfreulich und erstrebenswerth gilt. Dazu ist die Sokratische Ethik zu sehr eine selbst erlebte gewesen, als dass ihm pflichtgemässes Leben und befriedigendes Leben (δικαίως ζῆν und εὖ ζῆν) überhaupt als Verschiedenes hätten erscheinen können. Doch ein Anderes bleibt die Bethätigung einer solchen Einheit im eigenen Leben, ein Anderes das lehrhafte Aussprechen derselben. Wenn sonst jene hinter diesem nicht selten zurückbleibt, so besteht umgekehrt die Grösse des Sokrates darin, dass seine Lehre nur eine unvollkommene Annäherung an die sittliche That seines Lebens ist. Wenn diese That hinwegfiele, was wäre uns heute die Sokratische Ethik? Gesetzt er wäre, wie seine Schüler es wünschten, aus dem Kerker entflohen, so würden wir vielleicht in seinen Aussprüchen den wohlgemeinten, aber in der Ausführung mangelhaften Versuch einer positiven Reform gegenüber den zerstörenden Bestrebungen der Sophisten erblicken — nimmermehr aber würde uns dieser Mann als der Schöpfer der Ethik als Wissenschaft gelten. Dass er dies ist, das verdankt er

nicht seiner Lehre sondern seinem Leben, vor allem dem Einflusse, den dieses Leben auf den grössten philosophischen Ethiker der Griechen, der sich seinen Schüler nannte, gehabt hat, auf Plato.

Wie sehr in der That die einzelnen Aeusserungen des Sokrates an sich verschiedenen Deutungen zugänglich waren, dafür bilden das sprechendste Zeugniss jene Sokratischen Schulen, welche, trotz des entschiedenen Gegensatzes, in welchem sie sich zu einander befinden, doch sämmtlich Sokrates als ihren Meister verehren, so dass ihren Anhängern mindestens die subjective Ueberzeugung, wahre Nachfolger desselben und Fortbildner seiner Lehre zu sein, nicht abgesprochen werden kann. In ethischer Beziehung sind nur zwei dieser Schulen von Bedeutung, die der Cyniker, gestiftet von Antisthenes, und die der Cyrenaiker, gestiftet von Aristipp. Während die Cyniker die Sokratische Nichtachtung äusserer Glücksgüter auf die Spitze treiben, wird von den Cyrenaikern ebenso einseitig die eudämonistische Seite des Sokratischen Denkens aufgegriffen und zu einer äusserlichen Lustlehre weitergebildet. Der Gegensatz, in den sie hierdurch treten, ist desshalb von grosser Bedeutung, weil er in den ethischen Problemen selbst seinen Ursprung hat und daher unter den verschiedensten Gestalten später immer wiedergekehrt ist. Insbesondere sind in dieser Beziehung die Cyniker und Cyrenaiker die nächsten Vorläufer der später gekommenen Stoiker und Epikureer.

Im Gegensatze zu diesen einseitigen Sokratikern, die sich an vereinzelte Worte und Thaten festklammern, ist es Plato, der, in den Geist des Sokratischen Denkens eindringend, das unausgesprochene Wort des Meisters zum Bewusstsein erhoben und die Lebensthat desselben in seinen Werken zum Ausdruck gebracht hat.

2. Plato und Aristoteles.

a. Die Platonische Ethik.

Platos Philosophie ruht ganz und gar auf dem Grunde der Ethik. Von ethischen Anschauungen und Forderungen ist auch seine theoretische Weltansicht bestimmt. Seine Ideenlehre, seine Erkenntnisstheorie, seine Naturphilosophie sind Ausstrahlungen seines ethischen Grundgedankens. Wie die Entwicklung seiner Lehre von der Beschäftigung mit ethischen Problemen ausging, so sind diese für ihn immer die herrschenden geblieben. Auf den Sokratischen Satz sich stützend, dass Tugend Wissen sei, betrachtet er es als seine Aufgabe, den sittlichen Begriff des Guten zum Mittelpunkte einer Alles umfassenden Weltanschauung zu erheben. Hier entsteht aber vor allem die Frage, wie der Begriff des Guten selbst zu bestimmen sei, eine Frage die Sokrates nicht beantwortet hatte, da

er nur bemüht gewesen war denselben an einzelnen Beispielen aufzuzeigen. Mit dieser Frage beschäftigen sich die frühesten Platonischen Dialoge. Ihre Beantwortung bewegt sich im allgemeinen durchaus innerhalb der nationalen Anschauungen. Die Tapferkeit, die Gerechtigkeit, die Frömmigkeit und vor allen die masshaltende Besonnenheit, die Plato als die vorzüglichsten Tugenden hervorhebt, galten ja allgemein dem Griechen als solche. Auch in der Auffassung der Motive dieser Tugenden entfernt er sich zunächst kaum von seinem Vorbilde, indem er im einzelnen nachzuweisen sucht, dass das tugendhafte Handeln glückbringend und nützlich sei*). Nur darin verräth sich von frühe an sein universeller philosophischer Standpunkt, dass er eine innere Verschiedenheit der einzelnen Tugenden nicht anerkennt, sondern der Einheit des Wissens entsprechend auch die Einheit der Tugenden behauptet**). Keine von ihnen könne ohne die andern bestehen, da sie alle beherrscht werden von der Weisheit, als deren einzelne Theile oder Anwendungen die andern betrachtet werden können.

Innerhalb des bisher bezeichneten Gedankenkreises bewegen sich die Dialoge der ersten, der Sokratischen Periode der Platonischen Philosophie. Doch in den letzten derselben, namentlich im „Kriton“ und „Gorgias“, ist bereits jene Wendung bemerkbar, aus welcher die Schöpfung der Ideenlehre hervorgeht, und es treten hier die ethischen Motive dieser bedeutsamen Lehre, die den Mittelpunkt des ganzen späteren Systems des Philosophen bildet, deutlich zu Tage. Indem Plato, vielleicht mehr unter dem Eindruck des Sokratischen Lebens als der Sokratischen Lehre, sich zu dem Grundsatze erhebt, dass Unrecht leiden besser sei als Unrecht thun, vermag er sich nicht mehr der Ueberzeugung zu verschliessen, dass das Gute und das Angenehme nicht nothwendig zusammenfallen. Dennoch wäre es unerträglich, zwischen der Lust und dem Guten einen dauernden Widerstreit bestehen zu lassen. Es bleibt also kein anderer Ausweg, als der vorübergehenden Lust die dauernde gegenüberzustellen und diese, da sie im sinnlichen Leben unerreichbar ist, in einem übersinnlichen Dasein zu suchen***). Dieser ethische Grundgedanke wird verknüpft mit der Voraussetzung der Sokratischen Speculation, dass Tugend und Wissen Eins seien. Auch das Gute, das Object aller Tugenden, ist an sich nur Eines: es ist eine weltbeherrschende Macht, die sich ebensowohl bethätigt in den Gestaltungen der Natur wie in dem Denken und Handeln des Menschen. So wird für Plato das Gute der Inhalt des Gottesbegriffs. Aber der Versuch unter dieser Voraussetzung ein Weltbild zu gestalten findet an der Thatsache des Unvollkommenen und Bösen eine Schranke. Die sinnliche

*) Protag. 36, 354—359.
**) Ebend. 18, 329 ff.
***) Rep. I 3, 329, V 20, 476 ff., und bes. IX und X.

Welt kann daher nur ein unvollkommenes Abbild einer idealen übersinnlichen Welt sein, und der Unterschied zwischen dem Begriff und der sinnlichen Vorstellung scheint diese Voraussetzung zu bestätigen. In unsern Begriffen tragen wir die Erinnerungen an eine übersinnliche, von der sinnlichen Materie befreite Welt in uns; die sinnlichen Vorstellungen sind nur die äusseren Anlässe zur Erweckung solcher Erinnerungen. Jedem Object des Denkens entspricht eine Idee, das Gute aber ist die höchste der Ideen, der alle andern untergeordnet sind. In der Welt der Ideen herrscht vollständige Harmonie; hier ist jede einzelne Idee in Uebereinstimmung mit der Idee des Guten. In der sinnlichen Welt dagegen wird die Reinheit der Ideen durch ihre Verbindung mit der Materie getrübt; hier können daher die einzelnen Ideen sowohl unter einander wie mit der Idee des Guten in Widerstreit treten. So entsteht das Böse und Unvollkommene, das in einem künftigen übersinnlichen Dasein wird überwunden werden, ebenso wie es in einem dieser Gebundenheit an die Materie vorausgegangenen noch nicht vorhanden war.

Augenscheinlich ist das ethische Motiv, aus welchem diese ganze Weltanschauung hervorging, mit demjenigen identisch, welches den religiösen Vergeltungsvorstellungen zu Grunde liegt. Diese Verwandtschaft gibt sich auch in der Neigung zu erkennen, der Plato mehrfach gefolgt ist, seine philosophischen Gedanken in mythologische Bilder zu verhüllen. In dem Rahmen dieser mythologischen Bilder treten dann auch solche Bestandtheile der Vergeltungsvorstellungen wieder auf, die in der philosophischen Gestaltung der Ideenlehre keinen Platz finden konnten, wie der Gedanke einer Bestrafung der Sünde und eines Läuterungsprocesses der Schuldigen*). Bedeutsamer ist ein anderer ebenfalls in die mythische Form gekleideter, aber in seinem Kern ächt philosophischer Gedanke, der die Frage der Entwicklung der sittlichen Ideen in dem empirischen Bewusstsein berührt. Mit dem allgemeinen Satze, dass das letztere die Ideen in der Form der sinnlichen Vorstellungen schaut, ist nothwendig zugleich eine innere Beziehung dieser Vorstellungen zu den Ideen, vor allem zu der vornehmsten derselben, zur Idee des Guten gesetzt. Aber es ist zugleich gefordert, dass die Idee des Guten nicht in unverhüllter Gestalt dem Bewusstsein gegeben sei, sondern in einer sinnlichen Form, aus der erst das dialektische Denken den der Idee adäquaten Begriff erzeugt. Diese sinnliche Form des Guten ist nun nach Plato das Schöne. Er gibt damit dem alten hellenischen Gedanken einer inneren Einheit des καλόν und des ἀγαθόν einen tieferen philosophischen Inhalt. Er knüpft im Phädrus diesen Gedanken an das mythologische Bild des Eros, des Liebesgottes, an, der als ein von den Göttern stammender Wahnsinn von dem Liebenden Besitz ergreife, indem er an dem Anblick des Schönen die

*) Phädrus 248 ff. Phädon 109—115. Rep. X, 614 ff.

Liebe entzünde, die eine Sehnsucht der Seele nach dem unvergänglichen Urbild des Schönen sei. Unter allen Ideen ist die der Schönheit die strahlendste, daher sie auch in ihren irdischen Abbildern durch den klarsten unserer Sinne, durch das leuchtende Auge erkannt wird. So entzündet sich an dem Anblick der Schönheit die Erinnerung an die Ideenwelt. Aber diese durch das schöne Object erweckte Erinnerung legt selbst wieder eine Entwicklung zurück, welche derjenigen der Erkenntniss von der sinnlichen Wahrnehmung an bis zum Begriff verwandt ist. Die niederste Stufe ist die Liebe zum einzelnen schönen Körper; die zweite die Liebe zum Schönen in mannigfachen Gestalten, die zwar noch am Sinnenschein haftet, doch in ihm schon dem Allgemeinen sich zuwendet. Die dritte ist die Liebe zur Schönheit der Seele, zur sittlichen Schönheit. Auch sie ist zunächst dem Einzelnen, der einzelnen sittlichen Persönlichkeit zugewandt, erhebt sich dann aber auf der vierten und höchsten Stufe zu jenem allgemeinen geistigen Sein, welches den Inhalt der Wissenschaft und als solcher das vollkommenste Abbild der Ideenwelt darstellt. Schon die sinnliche Liebe enthält jedoch diese letzte Form in ihrem Keime in sich. Denn die Liebe des Freundes zum Freunde, zuerst nur durch die körperliche Schönheit angefacht, erhebt sich allmählich zur geistigen Liebe, und indem diese durch das gemeinsame Streben nach Wissen gepflegt wird, entspringt aus ihr endlich die Liebe zur Idee des Guten und Schönen selbst, welches so als der wahre, wenngleich erst dunkel erkannte Gegenstand auch der niedereren Formen der Liebe erscheint*).

Diese ganze Ausführung, die wir hier thunlichst ihrer mythischen Form entkleidet haben, ist der erste und vielleicht der grossartigste Versuch, zwischen dem Ethischen und dem Aesthetischen eine innere Beziehung aufzufinden. Für Platos eigene Ethik ist diese Verbindung mit dem Aesthetischen, wie man wohl vermuthen darf, von folgenreicher Bedeutung geworden. Durch sie ist diese Ethik vor einer Gefahr bewahrt geblieben, mit welcher der Gegensatz zwischen der Vollkommenheit der Ideenwelt und der Unvollkommenheit des mit der Materie behafteten sinnlichen Daseins sie bedrohte. Diese Gefahr bestand in jener Neigung zur Askese und Weltflucht, welche fast die unausbleibliche Folge jener Anschauung zu sein scheint. Dass auch Plato derselben nicht ganz entgangen ist, dafür bildet namentlich der unter dem mächtigen Eindruck der Sterbestunde des Sokrates stehende „Phädon" ein sprechendes Zeugniss. Hier wird ausgeführt, dass die Seele, da sie dereinst wieder in ihre übersinnliche Heimath zurückkehren soll, schon auf Erden der Trennung von dem sinnlichen Leibe so viel als möglich sich nähern müsse, indem sie, der Sinnenlust entsagend, sich auf sich selber zurückziehe**). Wenn

*) Phädrus 237—257.

**) Phädon 79—84, 107.

diese Stimmung auf die Dauer nicht die Uebermacht gewinnen konnte über den Philosophen, so ist dies vielleicht in erster Linie seinem lebendigen Gefühl für die ethische Macht des Schönen und der Ueberzeugung zuzuschreiben, dass die schöne Idee der sinnlichen Form zu ihrer Bethätigung nicht entbehren kann. Unter dem mässigenden Eindruck dieser Ueberzeugung steht daher die ganze sittliche Lebensanschauung seiner reiferen Jahre, wie sie vor allem in seinem grössten ethischen Werke, in der „Republik“, niedergelegt ist.

Wohl bleibt auch hier der Grundgedanke der Ideenlehre der vorwaltende, dass die Sinnenwelt in einem übersinnlichen rein geistigen Sein ihren bleibenden Hintergrund habe, an welche die Seele eine dunkle Erinnerung in sich trage, und in welche sie als in ihre Heimath wieder zurückstrebe. Aber die sinnliche Welt ist zugleich ein Bild der Ideenwelt, und sie wird dies um so mehr, je mehr es dem von der Weisheit geleiteten sittlichen Handeln gelingt die Idee des Guten, diese herrschende unter den Ideen, in die Wirklichkeit überzuführen. Indem der Mensch dies vollbringt, gleicht seine Thätigkeit der des Weltschöpfers, der, selbst eins mit der Idee des Guten, die Natur in ihren verschiedenen Gestaltungen hervorgebracht hat, indem er die Ideen an ihnen Theil nehmen liess, wie dies Plato in seinem naturphilosophischen Werk, dem „Timäus“, in mythischer Form ausführt. Wie aber die herrschende Idee des Guten hier nicht in einer einzelnen Naturgestaltung, sondern nur in dem Zusammenhang des Weltganzen zu ihrer Verwirklichung gelangt, so ist auch der Mensch in der beschränkteren Sphäre seines sittlichen Handelns nicht als Einzelner, sondern nur als Gesammtheit, im Staate, befähigt das Gute hervorzubringen. Nach dem Masse, in welchem ein gegebener Staat diesen Zweck zu erreichen vermag, bestimmt sich sein sittlicher Werth. Von diesem Gesichtspunkte aus zeichnet Plato in seiner Republik ein Staatsideal, indem er diejenigen Staatseinrichtungen erörtert, die nach seiner Ueberzeugung jenem Zweck am vollkommensten entsprechen. Und hier wird ihm nun die Weltschöpfung und speciell die Schöpfung des Menschen ein Vorbild der durch den Menschen hervorzubringenden Staatsschöpfung. Wie die menschliche Seele in drei Theile geschieden ist, in die erkennende, die fühlende und die begehrende, von denen die erste die Herrschaft über die beiden letzteren führen soll, so soll der Staat in drei den Seelentheilen entsprechende Stände geschieden werden: in den Stand der Regierenden, welchem, als dem Träger des Vernunftprincips, die Pflege der Gerechtigkeit, die Obhut über die Staatseinrichtungen und die Erziehung der Jugend in die Hand gegeben ist; den Stand der Krieger, welcher den Schutz des Staates nach aussen zu sichern hat; und endlich den Stand der Landbebauer und Gewerbetreibenden, welchem die niederen, für die Nothdurft des Lebens zwar unerlässlichen, aber an sich nach der Meinung des aristokratischen Philosophen ethisch werthlosen Beschäftigungen ob-

liegen. Diesen drei Ständen entsprechen drei Haupttugenden, zugleich die Bethätigungen jedes der drei Theile der Seele: die Weisheit, die Tugend der Vernunft, die Tapferkeit, die Tugend des muthigen Seelentheils, des θυμός, die Besonnenheit, die Tugend des begehrenden Seelentheils, der ἐπιθυμία. Diese Tugenden sind aber ebenso wenig wie die ihnen entsprechenden Theile der Seele absolut getrennt zu denken. Zwar kann von den niederen Ständen nicht die höhere, wohl aber muss von den regierenden zugleich jede der niedereren Tugenden verlangt werden. So entsteht durch die Vereinigung dieser drei Tugenden in ihrem richtigen Massverhältnisse die vierte der Cardinaltugenden, die Gerechtigkeit. Sie ist es, auf deren Bethätigung ganz und gar die Erhaltung der Staatsordnung beruht; denn sie sorgt dafür, dass die einzelnen Theile, jeder auf seinem besonderen Gebiete und nach seiner besonderen Tugend, harmonisch zu einem Ganzen sich fügen*).

Der hervorstechende Zug dieser Ethik ist die Hintansetzung der individuellen sittlichen Zwecke gegenüber den allgemeinen, politischen. Zwar betrachtet Plato den Staat nicht minder als das Hülfsmittel, welches namentlich durch die Erziehung auch den Einzelnen zur Tugend gelangen lasse; aber über dieser individuellen Aufgabe steht ihm doch der Staat selber, da nur er, niemals der Einzelne die volle Harmonie der Tugenden erreichen kann. Dieser das Politische so überwiegend betonende Ausbau seiner Ethik musste nothwendig mit seinen eigenen früheren Darlegungen, in denen in Sokratischer Weise der Standpunkt der individuellen Moral vorwaltet, in einen gewissen Widerstreit gerathen. In der That wird nun die früher betonte Einheit der Tugenden aufgegeben. Da der Einzelne fast nur noch als dienendes Glied des Ganzen erscheint, so kann es genügen, wenn er nur eine der Tugenden, diejenige die gerade seiner Lebensstellung entspricht, in sich entwickelt. Darin allein bleibt auch hier noch jene Einheit gewahrt, dass bei den Lenkern des Staates, den Philosophen, alle Einzeltugenden verbunden sein sollen. An die Stelle der früher behaupteten Identität ist so die Beherrschung der niedrigeren Tugenden durch die höchste, die Weisheit, und die dadurch hergestellte Verbindung ihrer aller zu der einen harmonisirenden Tugend der Gerechtigkeit getreten.

Verräth sich in dieser Theilung und Verselbständigung der einzelnen Tugenden immerhin ein gewisses Bestreben, den verschiedenen Erscheinungsformen des sittlichen Lebens gerecht zu werden, so hat nun Plato in seinen letzten Schriften diesem Streben weiterhin auch in praktischer Hinsicht Folge gegeben. Er hat sich dadurch zwar von dem in der Republik festgehaltenen idealen Standpunkte entfernt, ist aber dafür den Anforderungen des Lebens und der Wirklichkeit näher getreten. So stellt

*) Rep. IV.—VI.

er in den „Gesetzen“ den vier göttlichen Tugenden der Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit die Gesundheit, die Schönheit, die Körperkraft und den Reichthum als die vier menschlichen Tugenden gegenüber. Entsprechend dieser höheren Schätzung äusserer Güter hebt dann zugleich der Philosoph die einzelnen Cardinaltugenden wieder mehr auf gleiche Höhe, als es in der Republik geschehen war, und es tritt namentlich die Bedeutung der praktischen Tugenden mehr in den Vordergrund. Erschien früher die Weisheit als die Wurzel alles sittlichen Handelns, so wird nun die masshaltende Besonnenheit vor allen gepriesen. Auf die politischen Anschauungen hat dieser Wandel einen tiefgehenden Einfluss. Die Forderungen der Ständescheidung, der Herrschaft der Philosophen treten zurück. Dafür werden andere, rein humane Forderungen, wie die Reinheit der Ehe, die milde Behandlung der Sclaven, stärker betont. So nähern sich hier die Anschauungen Platos schon in manchen Punkten denjenigen seines grossen Nachfolgers, Aristoteles, der, in vollem Gegensatze zu dem in der Republik aufgestellten idealistischen und transscendenten System, durchaus auf dem Boden des wirklichen Lebens seine Ethik aufzubauen bemüht ist.

b. Die Aristotelische Ethik.

Den Gegensatz zwischen Plato und seinem grössten Schüler pflegt man in den metaphysischen Standpunkten Beider zu suchen, und die Polemik, welche Aristoteles in seiner Metaphysik gegen die Platonische Ideenlehre führt, scheint diese Meinung zu bestätigen. Aber bei näherer Betrachtung kann man sich der Ueberzeugung kaum verschliessen, dass der eigentliche Gegensatz zwischen Beiden auf ethischem Boden liegt, während in den metaphysischen Grundanschauungen im ganzen genommen die Uebereinstimmung grösser ist als der Widerspruch. Was Aristoteles an der Ideenlehre bekämpft, das ist gerade diejenige Seite derselben, auf welcher ihre ethische Bedeutung ruht, jene Selbständigkeit der Ideen nämlich, welche für Plato die Bürgschaft eines übersinnlichen Daseins ist, auf das alle seine ethischen Anschauungen sich zurückbeziehen. Nicht die Ideen, nicht das begriffliche Sein als solches leugnet Aristoteles; aber er leugnet, von dem denkenden Geist und von der Gottheit abgesehen, dessen Trennbarkeit von der Materie. Existirt aber das Begriffliche und Geistige im allgemeinen nur in sinnlicher Form, so kann auch das sittliche Handeln nur auf das sinnliche Dasein bezogen werden. Auf diese Weise gewinnt die Aristotelische Ethik einen durchaus realistischen Charakter. Nicht was das Gute an und für sich oder in einer überirdischen Welt bedeute, sondern was es für den Menschen innerhalb der Bedingungen seines erfahrungsmässigen Daseins sei, das ist die Frage, auf welche sich alle ethischen Erörterungen des Philosophen beziehen.

Darin freilich ist er mit Plato einig, dass der Einzelne nicht für sich sondern nur in der staatlichen Gemeinschaft das höchste Gut erreichen könne. Darum ist ihm die Politik der Abschluss der Ethik, und den Menschen definirt er als ein politisches Wesen. Doch nicht bloss desshalb erscheint ihm das staatliche vollkommener als das einzelne Leben, weil es höhere Zwecke erreicht als dieses, sondern vor allem auch desshalb, weil die Zwecke des Einzelnen nur unter der Mithülfe des Staates vollkommen erreichbar sind*). Hier wie dort bestehen ihm aber diese Zwecke in der Erreichung der Glückseligkeit. Darüber dass Glückseligkeit der Inhalt des Guten sei, kann, meint Aristoteles, kein Streit bestehen; nur darüber, was die Glückseligkeit sei, und wodurch sie gefördert werde, sind verschiedene Ansichten möglich. Die Erwägung der letzteren bewegt sich nun durchaus auf dem Boden der Wirklichkeit; jede von ihnen erhält so viel Recht, als ihr gebührt. Dass die sinnliche Lust, der Reichthum, die Ehre in gewissem Masse als Güter anzuerkennen sind, scheint dem Philosophen unbestreitbar. Aber auf den Rang eines höchsten Gutes können sie nicht Anspruch erheben, denn dieses kann — darin ist er mit Plato einig — nur aus der Bethätigung des höchsten Seelenvermögens, der Vernunft, entspringen. Die richtige Thätigkeit der Vernunft nun ist die Tugend; folglich besteht auch in der Thätigkeit der Vernunft die wahre Glückseligkeit. Bei dieser Auffassung der Tugend als der Bethätigung des vernünftigen Theils der Seele ist der weite Umfang des griechischen Begriffs der Arete nicht zu vergessen. Tugend ist bei Aristoteles Tüchtigkeit, und in diesem Sinne unterscheidet er auch die Tugenden nach der doppelten Richtung, in welcher die Vernunft sich bethätigt: bei ihrem theoretischen Thun bleibt sie auf sich selbst eingeschränkt, ohne in Beziehung zu treten zu den übrigen Seelenvermögen; bei ihrer praktischen Thätigkeit wirkt sie mässigend und lenkend auf die Begierden. Die theoretische Vernunft bethätigt sich daher im Denken, die praktische im Wollen. Jede dieser Richtungen hat ihre Tugenden für sich: die der theoretischen sind die dianoëtischen: Weisheit, Einsicht, Klugheit; die der praktischen sind die ethischen Tugenden — hierher gehören Tapferkeit, Selbstbeherrschung, Freigebigkeit u. dergl. Nur die ethischen Tugenden beziehen sich demnach auf das sittliche Handeln, sie sind Tugenden in unserem Sinne des Worts; die dianoëtischen sind nicht sowohl Tugenden als Fähigkeiten: sie können für die eigentlichen Tugenden, namentlich die werthvollste derselben, die Gerechtigkeit, in hohem Masse förderlich sein; aber dies geschieht doch nur, wenn sie auf den Willen Einfluss gewinnen, wenn sich also gewissermassen die dianoëtische in eine ethische Tugend verwandelt. Von diesem Gesichtspunkte aus bekämpft Aristoteles nachdrücklich den Sokratischen Satz, dass

---

*) Nikom. Eth. I, 1. Polit. I, 1.

die Tugend Wissen sei, und die damit im Zusammenhang stehende Behauptung, dass Niemand wissentlich Böses thun könne*).

Diese Scheidung der Tugenden darf wohl eine der grössten philosophischen Entdeckungen aller Zeiten genannt werden. Das Gebiet der Ethik selbst ist damit zum ersten Mal mit Sicherheit abgegrenzt. Sokrates hatte die Vernunft als das Organ des sittlichen Handelns nachgewiesen; aber diese Erkenntniss hatte bei ihm zu einer Ueberschätzung der ethischen Bedeutung des Wissens geführt: Denken und Wollen waren ihm noch unterschiedslos in einander geflossen. Auch Plato hatte diese Vermengung nicht überwunden. Erst Aristoteles erkennt innerhalb des allgemeinen Gebietes der Vernunft den Willen als die specifisch ethische Function an, und demgemäss besteht ihm die sittliche Tugend nicht mehr im richtigen Wissen, sondern im guten Wollen, das zwar vom Wissen abhängig, aber nicht mit ihm identisch ist. Mit Rücksicht auf diese für das Wesen der ethischen Tugenden unerlässliche Bethätigung des Willens betont Aristoteles nachdrücklich den Einfluss der Uebung auf dieselben. Ist auch die Anlage zu ihnen in Jedem vorhanden, so muss doch diese Anlage, ähnlich wie jede andere körperliche oder geistige Fähigkeit, durch Uebung gestärkt werden. Der Anreiz zu dieser Uebung besteht aber darin, dass die Tugend das höchste Gut ist, d. h. dass sie in eminentem Masse fähig ist Glückseligkeit zu erwecken. Aristoteles ist ein zu feiner Beobachter der Menschennatur, um zu erwarten, dass die Tugend ohne Lustmotive geübt werde. Sie wird nur erstrebt, weil sie die vollkommenste Lust gewährt. Freilich aber ist, um dies zu erkennen, Ueberlegung und Einsicht erforderlich, und eben desshalb handelt der Mensch nicht von selbst tugendhaft, sondern es bedarf dazu der Entwicklung der Vernunft und ihrer Einwirkung auf den Willen**).

Ist auf diese Weise die Tugend als die vernunftgemässe Lenkung des Willens erkannt, so bleibt aber damit der eigentliche Inhalt des Tugendbegriffs noch völlig dahingestellt. Nur so viel ist von vornherein klar, dass für Aristoteles kein Motiv mehr existirt, in Platonischer Weise eine Einheit der Tugenden oder auch nur eine Beschränkung derselben auf eine eng begrenzte Zahl von Cardinaltugenden zu behaupten. So viel Arten vernunftgemässen Wollens, so viel Arten der Tugend werden zu unterscheiden sein. Bei einer allgemeinen Feststellung des Tugendbegriffs wird es sich daher wieder nicht um materiale Bestimmungen, sondern nur um ein formales Kriterium handeln können, in welchem die verschiedenen Tugenden übereinstimmen. Ein solches ergibt sich nun in der That daraus, dass die Tugend auf der Mässigung und Lenkung der Begierden durch die Vernunft beruht. Hier bietet sich nämlich zunächst die

*) Nikom. Eth. VI, 13, VII, 3.
**) Nikom. Eth. II, 1—3, X, 5, 6.

Erwägung dar, dass sich alle Begierden, Gefühle und Affecte zwischen Gegensätzen bewegen. Eine Folge davon ist es, dass auch die sittlichen Fehler, die aus dem ungezügelten Walten der Begierden entspringen, solche Gegensätze darbieten. Jedem Laster steht ein anderes Laster von entgegengesetzten Eigenschaften gegenüber: so dem Geiz die Verschwendung, der Feigheit die Tollkühnheit, dem Uebermuth die kriechende Demuth. Beruht nun die Tugend auf der Zügelung der Begierden durch die Vernunft, so kann sie nur darin bestehen, dass sie jeweils zwischen zwei entgegengesetzten Fehlern die richtige Mitte hält. In der That liegt zwischen je zwei Lastern eine Eigenschaft, die wir als eine tugendhafte, und deren Bethätigung wir als eine Bedingung menschlicher Glückseligkeit auffassen. So ist die Tapferkeit die richtige Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit, die Selbstbeherrschung zwischen Wollust und asketischer Glücksverachtung, die Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung, die Grossherzigkeit zwischen Kleinlichkeit und prahlerischer Ueppigkeit, die Seelengrösse zwischen Unterwürfigkeit und Aufgeblasenheit, der Stolz zwischen Ehrsucht und falscher Bescheidenheit, die Sanftmuth zwischen Stumpfsinn und Jähzorn, u. s. w. Ueber alle diese einzelnen Tugenden ragt aber als die vollkommenste die Gerechtigkeit, bei der Aristoteles etwas gezwungen die richtige Mitte darin sucht, dass sie zwischen Unrecht thun und Unrecht leiden mitten inne liege, oder an einer andern Stelle, dass sie Jedem das Seine, keinem zu viel und keinem zu wenig, gebe. Gerade die Gerechtigkeit zeigt aber, dass die vollkommene Tugend nur im Staate erreichbar ist; denn sie ist unmöglich ohne den Schutz, der ihr hier durch gerechte Gesetze zu Theil wird. Die näheren Ausführungen über sie führen daher von selbst auf das politische Gebiet hinüber*).

Für die realistische Tendenz der Aristotelischen Ethik ist es ungemein charakteristisch, dass in ihr diejenige Tugend, welche bei Plato die des dritten und niedersten Seelentheils war, die masshaltende Besonnenheit, zur Quelle aller Tugenden, selbst der Gerechtigkeit gemacht wird. Nicht minder bezeichnend ist aber in dieser Beziehung die Stellung, welche der Lust und den äusseren Glücksgütern eingeräumt ist. Gesteht Aristoteles diesen auch an sich nur einen untergeordneten Werth zu, so erscheinen sie ihm doch unerlässlich zur vollkommenen Glückseligkeit, schon desshalb weil sie vielfach erst die Hülfsmittel darbieten zur Entwicklung und Bethätigung der eigentlichen Tugenden. So bedarf die Tapferkeit der Gesundheit des Körpers, die Freigebigkeit des Reichthums. Eben darum weil sie solche ethische Hülfsmittel sind, bilden aber derartige äussere Güter auch nur für den Tugendhaften wirkliche Quellen dauernder Lust und Befriedigung**).

---

*) Nikom. Eth. II, 4—9, III—VII. Pol. III, 4.

**) Nikom. Eth. X, 4, 5.

Indem Aristoteles die masshaltende Besonnenheit zum Mittelpunkt seines Tugendbegriffs macht, ergeben sich ihm von hier aus nothwendig zugleich innere Beziehungen zwischen den eigentlichen oder ethischen und den von ihm so genannten dianoëtischen Tugenden. Er unterscheidet fünf solcher Tugenden oder, wie in diesem Falle der uns heute adäquatere Ausdruck wohl lauten würde, Fähigkeiten und Fertigkeiten: Wissenschaft, Kunst, Einsicht, Verstand, Weisheit. Unter ihnen sind wieder Wissenschaft, Verstand und Weisheit mehr theoretischer, Kunst und Einsicht mehr praktischer Art, insofern erstere nur innerlich, im Denken, letztere aber zugleich äusserlich, in Handlungen, sich bethätigen. Hierdurch stehen nun diese Fähigkeiten wieder in näherer Beziehung zu dem Willen und damit zugleich zu den ethischen Tugenden. Ganz besonders gilt dies von der Einsicht, welche Aristoteles als eine berathschlagende Thätigkeit schildert, die auf Grund erworbener Erfahrung im einzelnen Fall das Richtige zu treffen wisse. So ist sie zwar nicht die Quelle der Tugenden, die vielmehr aus dem die richtige Mitte zwischen entgegengesetzten Begierden einhaltenden Willen entspringen; aber sie ist es, die dem tugendhaften Handeln bestimmte Ziele zeigt, indem sie im einzelnen Fall dem Willen sagt was jene richtige Mitte sei. So wird die Einsicht zu einer Art Erzieherin des Willens. Wie bei jeder Erziehung, so wird aber auch hier der Gewöhnung und der durch sie vermittelten instinctiven Ausübung des Guten ihr Werth eingeräumt. Auf dem gewohnheitsmässigen Gleichgewicht zwischen entgegengesetzten Neigungen beruht insbesondere die Mässigkeit, die eben desshalb Aristoteles als eine Vorbedingung zu allen ethischen Tugenden betrachtet, ohne sie selbst zu diesen zu rechnen*).

Erscheint so schon die Einsicht als ein unerlässliches Correlat auch der ethischen Tugenden, so nähert sich nun aber Aristoteles noch mehr der Sokratisch-Platonischen Anschauung in seiner Werthschätzung der höchsten der dianoëtischen Tugenden, der Weisheit. Sie ist ihm die Vereinigung von Verstand und Wissenschaft: aber ihre Objecte sind nicht die einzelnen Dinge, sondern die höchsten und allgemeinsten Begriffe. Wie sehr Aristoteles auch in seiner Politik und Ethik — in der letzteren namentlich in den eine Art Bindeglied zwischen Ethik und Politik bildenden Erörterungen über die Freundschaft — den Anforderungen der bürgerlichen Gesellschaft und der Bedeutung der werkthätigen Tugenden für dieselbe gerecht zu werden sucht, so kommt doch die persönliche Neigung des Philosophen darin zum Durchbruch, dass er dem beschaulichen vor dem praktischen Leben und demnach auch derjenigen Tugend, die dem beschaulichen Leben erst seinen werthvollen Inhalt gibt, der Weisheit, vor allen andern den Vorzug einräumt. Wie hoch er auch das politische Leben schätzt: wenn die Thätigkeiten des Politikers und des Philosophen

*) Nikom. Eth. VI, VII, 1—12.

nach ihrem inneren Werth bestimmt werden sollen, so ist es ihm nicht zweifelhaft, dass die letztere höher zu stellen sei. Nicht nur gewährt die Weisheit desshalb die höchste Befriedigung, weil sie die Tugend des vornehmsten Seelenvermögens, der Vernunft, ist, sondern sie allein ist unabhängig genug von äusseren Bedingungen, dass ihre Ausübung eine dauernde sein und der äussern Glücksgüter entbehren kann. Der Freigebige bedarf des Reichthums, der Tapfere der Gesundheit; der Weise aber ist nur auf sich selbst gestellt. Auch den Göttern, meint Aristoteles, kann man keine nach aussen gerichtete Thätigkeit zuschreiben. Wie ihr Glück ein rein beschauliches ist, so besteht nicht minder für den Menschen in dem Genuss der Weisheit die höchste Glückseligkeit*).

Hier klingt in der Aristotelischen Ethik bereits eine Saite an, die kommende Zeiten vorausverkündet. Wenn das beschauliche Leben den höchsten Werth besitzt, wie nahe liegt es dann, sich das Glück dieser Beschaulichkeit in der Weltflucht, in der Entfremdung von jeder praktischen Thätigkeit zu erringen; und wenn weiterhin der theoretischen Betrachtung eine beglückende Kraft zugeschrieben wird, welche den Menschen dem Glück der seligen Götter nahe bringt, so ist auch der weitere Schritt nicht mehr ferne, dass diese beschauliche Thätigkeit nun eine religiöse Richtung nimmt, dass sie nicht nur als ein dem göttlichen Leben ähnliches, sondern als ein unmittelbares Versenken des menschlichen Geistes in den göttlichen angesehen wird. Schon in der unter den Aristotelischen Schriften stehenden, aber nicht von Aristoteles selbst, sondern muthmasslich von seinem Schüler Eudemos verfassten sogenannten Eudemischen Ethik tritt eine solche religiöse Wendung wenigstens insofern auf, als hier ausdrücklich die Gotteserkenntniss und Gottesverehrung als die höchsten Güter bezeichnet werden**). So bewegen sich überhaupt die Abweichungen, die sich die Anhänger der peripatetischen Schule von ihrem Meister gestatten, durchaus in Richtungen, die nach den Anschauungen der später zur Herrschaft gelangenden philosophischen Secten gravitiren.

3. Die Stoiker und Epikureer.

Die philosophischen Schulen der Stoiker und Epikureer stehen unter dem Einflusse der Veränderungen, die sich im politischen Leben nicht weniger wie im sittlichen Bewusstsein vollzogen hatten. Die politische Selbständigkeit der Hellenen war verloren gegangen. Jenen Tugenden des Gemeinsinns, welche einen Hauptinhalt des sittlichen Lebens der Vergangenheit gebildet, war damit die Grundlage abhanden gekommen. Die

*) Nikom. Eth. X, 7—10.

**) Eudem. Eth. VII, 14—17. Vgl. auch Zeller, Philosophie der Griechen, 3. Aufl., II, 2, S. 874 ff.

Eroberungen Alexanders hatten den Gesichtskreis der nationalen Anschauungen gewaltig erweitert. Orientalische Religionsvorstellungen und Sitten hatten ihren Einzug gehalten. Je mehr die Griechen die Schätze ihrer Bildung den andern Völkern mittheilten, um so mehr wurden sie selbst die Träger einer kosmopolitischen Lebensanschauung, welche auf die allgemein humanen Pflichten einen höheren Werth legte, damit aber nothwendig zugleich die sittlichen Interessen des Individuums über diejenigen der staatlichen Gemeinschaft stellte. Dieser Wandel der Anschauungen findet auch darin seinen Ausdruck, dass in der Philosophie von nun an die ethischen Probleme die herrschende Rolle spielen, — eine Tendenz der Philosophie, welche durch die allmählich beginnende Verselbständigung der einzelnen theoretischen Wissenschaften, von denen manche in der Alexandrinischen Periode zu einer hohen Blüthe gelangten, begünstigt war.

a. Die Stoische Ethik.

Ihre nächsten Anknüpfungen sucht die Ethik der Stoiker in der Vergangenheit, bei Sokrates und bei derjenigen Sokratischen Schule, welche nach ihrer Meinung den Grundgedanken des Lebens und der Lehre des Meisters am vollkommensten zum Ausdruck gebracht, bei den Cynikern. Dieses Zurückgreifen über die Entwicklungen der Platonischen und Aristotelischen Philosophie hinaus ist bezeichnend nicht bloss für die überwiegende Werthschätzung der Ethik, worin man sich Sokrates und seinen unmittelbaren Nachfolgern wieder verwandter fühlte, sondern auch für die persönliche Richtung, welche die ethische Speculation nahm. Was man an Sokrates und selbst an einzelnen seiner cynischen Nachfolger, wie an einem Diogenes, bewunderte, das war weniger der Inhalt ihrer Lehren als das Bild ihrer Persönlichkeit. Je mehr nun das Bestreben der Stoiker darauf gerichtet war, ihre Ethik von besonderen politischen und socialen Bedingungen loszulösen und sie auf diese Weise zu einer individuellen und zugleich allgemein humanen zu machen, um so mehr konnten sie hoffen ihre Aufgabe am besten zu erfüllen, wenn sie unmittelbar von jenem Urbild eines vollkommenen Menschen, wie sie es in Sokrates und späterhin wohl auch in hervorragenden Vertretern ihrer eigenen Secte verehrten, den Begriff des Guten und der Tugend abstrahirten. Darum waltet bei den Stoikern entschieden die Tendenz, bei dieser Begriffsbestimmung mehr den descriptiven als den normativen Standpunkt einzuhalten, nicht sowohl Pflichtgebote aufzustellen, als die thatsächliche Beschaffenheit eines vollkommen tugendhaften Lebens zu schildern, ein Streben, welches überdies durch die pantheistische und deterministische Richtung ihrer Theologie und Naturphilosophie verstärkt wird. Darum ferner erneuern die Stoiker nicht bloss die Sokratische Einheit von Wissen und Tugend, sondern sie bemächtigen sich insbesondere auch der Sokra-

tisch-Platonischen Lehre von der Einheit der Tugenden. Freilich ist ihnen diese Einheit nicht mehr, wie im Platonischen Protagoras, eine innere Identität der Tugenden selbst, sondern vielmehr eine nothwendige Verbindung derselben in der Einheit der sittlichen Persönlichkeit. In diesem Sinne wird dann aber wohl auch eine Tugend als die Wurzel der übrigen bezeichnet: so von Zeno die Einsicht, von Chrysippos die Weisheit, welcher dann, zum Theil unter Anlehnung an die Platonisch-Aristotelischen Eintheilungen, die vier Cardinaltugenden der Einsicht, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit untergeordnet werden. In der Motivirung dieser Tugenden erheben sich die Stoiker nicht wesentlich über den Sokratischen Standpunkt: das Gute ist ihnen das Nützliche und zugleich das Naturgemässe. Wie ihre ganze Weltanschauung eine teleologische ist, so entspricht dem auch ihre Ansicht, der ursprüngliche Trieb des Menschen sei es, das Naturgemässe und Nützliche zu erstreben und das Naturwidrige und Schädliche fern zu halten. Demgemäss räumen sie denn auch gewissen äusseren Gütern, wie der Gesundheit oder dem Reichthum, wenigstens einen relativen und bedingten Werth ein. Für den Tugendhaften sind diese Güter nützlich, für den Schlechten aber können sie durch den Missbrauch der mit ihnen getrieben wird schädlich sein. An sich also sind sie weder gut noch böse, sondern sie gehören zu den gleichgültigen Dingen, den Adiaphora, die zwischen den Gütern und Uebeln mitten inne liegen. Aber indem doch vorzugsweise die sittlichen Gefahren betont werden, die solche an sich gleichgültige Dinge mit sich führen, und indem auf die Bedürfnisslosigkeit des Weisen, der den Mangel jener äusseren Güter nicht empfindet, ein hoher Werth gelegt wird, erscheint die negative Seite der Moral, die Vermeidung des Uebels, von weit grösserer Bedeutung als der positive Inhalt des Tugendbegriffs.

Die Quellen des Uebels sind aber nach den Stoikern die menschlichen Leidenschaften, deren sie ebenfalls vier unterscheiden: die Lust, die Begierde, den Kummer und die Furcht. Sie sind Krankheiten der Seele, welche nicht bloss, wie Aristoteles und seine Schüler es wollten, gemässigt, sondern völlig ausgerottet werden müssen. Wichtiger als irgend eine der positiven Tugenden ist daher den Stoikern die negative der Apathie. Das ideale Bild des tugendhaften Weisen, das sie entwerfen, trägt vor allem diesen Zug von Gleichgültigkeit gegen Schmerz und Gefahr, gegen die Eitelkeit und Ehre der Welt an sich, einer Gesinnung, welcher selbst das Mitleid ferne liegt, da ja die Leiden die unser Mitleid in Anspruch nehmen möchten gar keine wirklichen Uebel sind. Der stoische Weise ist daher strenge gegen andere wie gegen sich selbst. Damit es aber dem Einzelnen um so leichter gelinge, sich jene Seelenruhe zu bewahren in welcher das wahre Glück besteht, zieht er sich am besten in die Einsamkeit zurück, wo den Leidenschaften jede Gelegenheit genommen ist an ihn heranzutreten. Ganz anders noch als Aristoteles preist

die Stoa das Glück des beschaulichen Lebens. Könige und Staatsmänner können nie wahrhaft gut und glücklich sein. Nur der Zustand des weltflüchtigen Philosophen, der allen Wünschen entsagt hat, und den keine Leidenschaften mehr beunruhigen können, ist ein Zustand vollkommenen Friedens. Droht dennoch etwa ein körperlicher Schmerz ihn zu übermannen, so scheidet er lieber freiwillig aus dem Leben, ehe er die Ruhe seiner Seele dahin gibt. So erscheint den Stoikern der Selbstmord zwar nicht geradezu als eine Handlung der Tugend, aber doch um so mehr, je entschiedener bei ihnen eine düstere Lebensanschauung die Oberhand gewinnt, als ein lobenswerthes Auskunftsmittel zur Vermeidung des Uebels und als eine Handlung, durch welche der Weise bezeugt, dass ihm das Leben selbst zu den gleichgültigen Dingen gehöre.

Von diesem Gedanken der Weltverachtuug ist auch die praktische Moral der Stoiker erfüllt. Zwar sind sie weit davon entfernt die socialen Pflichten gering zu achten: hiergegen würde schon der pantheistische Charakter ihrer Philosophie sich auflehnen, der auch in ethischer Beziehung einen Zusammenhang der Einzelnen mit einander wie mit dem Ganzen der Natur verlangt. Wohl aber betonen sie energisch die Gleichgültigkeit der Standesunterschiede und der nationalen Verschiedenheiten. Alle Menschen sind einander verwandt, sind im Grunde Bürger eines Staates; auch in dem Sclaven ist der Mensch zu achten. So werden die Stoiker die ersten Verkünder eines Weltbürgerthums. Dass ihnen dem gegenüber die engeren staatsbürgerlichen Pflichten verhältnissmässig untergeordnet erscheinen, ist begreiflich. Die Ehe erkennen sie in ihrer sittlichen Bedeutung an; höher gilt ihnen aber doch das Band der Freundschaft, das alle Weisen und Tugendhaften, selbst wenn sie sich nicht kennen, in Folge der Gemeinsamkeit ihrer Gesinnung umschlingt. Diese Ausführungen stehen nicht immer mit der sonst von den Stoikern gepriesenen Selbstgenügsamkeit des Weisen im Einklang. Aber je schwieriger diese in ihrer idealsten Form den allgemeinen Lebensbedürfnissen sich fügte, um so mehr musste man sich entschliessen in der praktischen Moral der gewöhnlichen Lebensanschauung Zugeständnisse zu machen. In der Art, wie gerade der freieste unter den socialen Verbänden, die Freundschaft, bevorzugt wurde, indem man sie sogar von dem unmittelbaren geistigen Verkehr bis zu einem gewissen Grade unabhängig machte, kommt aber immerhin der weltflüchtige Zug dieser Ethik wieder zum Durchbruch.

b. Die Epikureische Ethik.

In den zuletzt erwähnten praktischen Anwendungen verfolgt nun die Moral der Epikureer eine der Stoa durchaus verwandte Richtung, und sie verräth darin trotz der sonstigen Gegensätze eine gewisse Aehnlichkeit auch der Grundanschauungen. Diese Verwandtschaft tritt besonders in

zwei Punkten hervor: in der Bevorzugung des persönlichen Elementes, welches auch hier in der Schilderung des die wahre Glückseligkeit geniessenden, der Aufregung des öffentlichen Berufs völlig entsagenden Weisen seinen Ausdruck findet; und in der starken Betonung der negativen Seite der Glückseligkeit, der Vermeidung aller jener unlustbereitenden Störungen welche dieselbe trüben können. Wenn aber bei den Stoikern der individualistischen Tendenz durch kosmopolitische und allgemein humane Bestrebungen die Wage gehalten wird, so führt jene bei den Epikureern zu einem egoistischen Quietismus, dessen Motivirung in den trivialsten Nützlichkeitserwägungen besteht. Dabei machen sich ausserdem diese Philosophen der Inconsequenz schuldig, dass sie den Staat für eine zum Schutz und zum Nutzen der Menschen geschaffene Einrichtung erklären, während doch ihre eigene Lebensregel darin besteht sich nichts um den Staat zu kümmern. Denn diesen Sinn hat vor allem ihr Wahlspruch: „λάθε βιώσας" (lebe in Verborgenheit). Diese Inconsequenz ist nur aus jenem kurzsichtigen Egoismus begreiflich, dem, wenn er für sich die beste Wahl getroffen hat, das Wohl und Wehe der übrigen Menschen gleichgültig bleibt. So fehlt denn auch den Epikureern jedes Interesse für positive politische Aufgaben. Das Band der Ehe gilt ihnen als eine lästige Fessel. Unter allen Verbindungen bevorzugen auch sie die Freundschaft und dies ausdrücklich desshalb weil sie als die freieste mit den meisten Vortheilen und mit den geringsten Nachtheilen verknüpft sei. Immerhin kommt in dem Lob welches sie ihr spenden noch einmal der hohe Werth, den das Hellenenthum dem Freundschaftsbunde beilegte, zur Geltung. Betonen ferner auch die Epikureer ähnlich den Stoikern die Ruhe des Gemüths als eine wesentliche Bedingung der Glückseligkeit, so gilt ihnen doch nicht wie jenen die Leidenschaft sondern der Schmerz als das zu vermeidende Uebel. Nicht die Apathie sondern die Ataraxie, die Schmerzlosigkeit preisen sie daher als den seligen Zustand. Während demgemäss den Stoikern die Tugend, da sie eben in der Unterdrückung der Leidenschaften besteht, als ein um ihrer selbst willen zu erstrebendes Gut gilt, aus dessen Besitz erst die wahre Glückseligkeit entspringt, kehrt bei den Epikureern dieses Verhältniss sich um: Ziel alles Strebens ist die Glückseligkeit, und die Tugend ist nur das Mittel dieses Ziel zu erreichen. Darum gilt ihnen die Einsicht (φρόνησις) als die Haupttugend, welche zugleich die Quelle aller übrigen ist, unter denen noch der Mässigkeit als der zur Erhaltung der Schmerzlosigkeit des Körpers und der Seele unerlässlichen, ein hoher Werth eingeräumt wird. So nahe verwandt also auch die Ataraxie der Apathie scheint, so entfernen sich doch beide darin weit von einander, dass bei der letzteren, da in ihr alle Leidenschaften schweigen, auf jedes positive Streben verzichtet ist, indess bei der ersteren, der Ataraxie, von selbst dem Gegensatz des Schmerzes, der Lust, ein positiver Werth zugestanden wird. Während die Schmerzlosigkeit uns befähigt die Lust

zu geniessen, lässt nicht minder die Lust uns die Schmerzen vergessen. So tritt hier die Ataraxie ganz und gar in den Dienst der Eudämonie.

Durch diese Betonung der Schmerzlosigkeit wird nun aber der Eudämonismus der Epikureer ein veredelter im Vergleich zu dem roheren Standpunkte der ihnen vorausgegangenen Cyrenaiker. Nur diejenige Lust ist ein wirkliches Förderungsmittel der Glückseligkeit, die nicht von Schmerzen begleitet oder gefolgt ist. Die sinnliche Lust, die immer diese Gefahr in sich birgt, steht ihnen daher weit unter der geistigen Lust, die von ihr vollkommen frei ist. Ihre an Demokrit sich anlehnende materialistische Weltanschauung scheint aber freilich den Unterschied zwischen sinnlicher und geistiger Lust häufig nur als einen Gradunterschied zu betrachten, indem ihnen die letztere vornehmlich in den Erinnerungen besteht, die vorangegangene sinnliche Genüsse zurücklassen. Doch war hier ein weiter Spielraum von Anschauungen möglich, innerhalb dessen sich in der That namentlich in späterer Zeit die Anhänger der Epikureischen Lehre bewegten. Während Einzelne vornehmlich in der sinnlichen Lust die Quelle der Glückseligkeit erblickten, legten Andere, in der Weise wie es Epikur selbst gethan, einen grösseren Werth auf die Pflege der Freundschaft und die geistigen Genüsse, die der Verkehr mit Gleichgesinnten mit sich bringt, und betonten endlich noch Andere so stark das rein negative Moment der Schmerzlosigkeit, dass das Bild des Epikureischen Weisen das sie entwarfen wenig mehr von dem stoischen Ideal verschieden war.

4. Uebergang in die christliche Ethik.

In diesen vermittelnden Richtungen bereitet jener Eklekticismus sich vor, wie er zum Theil schon in Griechenland selbst, namentlich ausgehend von den Schulen der Akademiker und Peripatetiker, dann aber besonders in Rom zur Herrschaft gelangte. In der Moral, auf welche meist das Hauptgewicht gelegt wurde, schlossen diese Eklektiker bald mehr dem Epikur bald mehr der Stoa sich an. Während aber diese Reste der hellenischen Philosophie vergebens sich abmühten, für die allmählich verloren gehenden religiösen Ueberzeugungen einen Ersatz zu bieten, erhielt die philosophische Speculation einen neuen und mächtigen Anstoss durch die Einflüsse, die der Orient auf das Abendland auszuüben begann, und die, wie sie selbst zum grössten Theil aus sittlich-religiösen Motiven entsprangen, so auch ihrerseits wieder die ethischen Anschauungen beeinflussten. Diese Ueberführung der philosophischen in eine theosophische Ethik wird durch die neuplatonischen Richtungen vermittelt, die während mehrerer Jahrhunderte in Alexandrien ihren Mittelpunkt haben.

Auch diese Ausklänge der antiken Philosophie, welche die Vorzeichen kommender Zeiten sind, verfolgen in einem gewissen Sinne eine eklektische

Tendenz. Sie verbinden namentlich Platonische und Stoische Philosophie mit altorientalischen Religionsanschauungen. Dieses Hereintreten der religiösen Vorstellung in die philosophische Speculation verleiht der Periode ihr eigenthümliches Gepräge. Auch die ethische Theorie zerfällt in Folge dessen in zwei Bestandtheile: in einen geringer geachteten profanen, der sich auf die Tugenden des irdischen Lebens bezieht, und in einen religiösen, der es mit dem der Gottheit zugewandten höheren Leben zu thun hat. In dem ersteren schliessen sich diese Richtungen ganz an ihre philosophischen Vorgänger an: mit Plato bringen sie das Sittliche in unmittelbaren Zusammenhang mit der Lehre von der Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele; mit Aristoteles geben sie dem beschaulichen Leben vor dem praktischen den Vorzug, dem sie übrigens in der Anerkennung der politischen Tugenden ihr Recht einräumen; mit den Stoikern endlich verwerfen sie die sinnliche Lust und verlangen die Ausrottung der Leidenschaften. Doch ist ihnen diese letztere nicht Selbstzweck, sondern nur die Vorbereitung für die Erringung der höchsten Glückseligkeit. Diese aber besteht in jener unmittelbaren Berührung mit der Gottheit, wie sie allein im Zustand der Ekstase erreicht wird, wo das bewusste Denken aufhört und der Geist sich in das Urwesen versenkt, aus dem er hervorgegangen.

So werden für diese Mystik jene Entlehnungen aus der antiken Philosophie zu einem äusserlichen Beiwerk. Ihr Schwerpunkt liegt nicht mehr in dem sittlichen Bewusstsein sondern in dem religiösen Gefühl. Hierdurch kehrt die neuplatonische Ethik wieder auf die Stufe zurück, die der Ausbildung der philosophischen Ethik vorausgegangen war: die sittlichen Postulate wandeln sich ihr wie dem naiven Bewusstsein unmittelbar um in religiöse Anschauungen. Doch dabei ist freilich der Inhalt dieser sittlichen Postulate ein völlig anderer geworden. Die lebensfrische, aber national begrenzte Ethik der Griechen hat einer weltflüchtigen, asketischen Stimmung Platz gemacht, die dagegen die sittlichen Aufgaben als allgemein menschliche anerkennt. Auf diese Weise übernimmt vorzüglich der Neuplatonismus die Mission, die werthvollen Ergebnisse griechischer Speculation denjenigen Moralsystemen dienstbar zu machen, die von nun an auf dem Boden christlicher Religionsanschauung sich entwickeln sollten. Denn theils im Anschlusse theils im Widerstreit mit den Ansichten der Neuplatoniker sind die Anfänge der christlichen Ethik entstanden.

Zweites Capitel.

Die christliche Ethik.

1. Die allgemeinen Grundlagen der christlichen Ethik.

Der Schwerpunkt des Einflusses, welchen das Christenthum auf die spätere Zeit ausgeübt hat, liegt in der sittlichen Weltanschauung von der es getragen ist. Diese sittliche Weltanschauung entfernt sich von derjenigen des Alterthums hauptsächlich in drei Beziehungen: in der Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, in der Auffassung des Verhältnisses der Menschen zu einander, und endlich in der Auffassung des Verhältnisses der sinnlichen zu den sittlichen Eigenschaften und in den davon abhängigen Vorstellungen vom Ursprung und von der Bestimmung des Menschen.

In Bezug auf das Verhältniss des Menschen zu Gott war für das Alterthum wie für jede ursprünglichere Religionsanschauung das herrschende Motiv die Furcht gewesen. Ihr, die auch die jüdischen Gottesvorstellungen wesentlich leitete, stellte die Lehre Christi das Motiv der Liebe entgegen, indem sie das Verhältniss von Gott und Mensch dem des Vaters zum Kinde verglich. Dieser Gedanke der gemeinsamen Gotteskindschaft veränderte aber seinerseits die bisher gültigen Humanitätsvorstellungen. Für das Verhältniss des Menschen zum Menschen verschwanden die Schranken der Nationalität und des Standesunterschieds und wurde dagegen ausschliesslich massgebend das Motiv der Glaubensgemeinschaft, die als die Form galt, in welcher die gemeinsame Gotteskindschaft sich bethätigen müsse.

Von dem Gedanken der Gotteskindschaft und der Glaubensgemeinschaft, deren äusseres Organ die Kirche wurde, waren endlich die Vorstellungen erfüllt, die sich innerhalb der christlichen Weltanschauung, zum Theil allerdings in Anlehnung an altorientalische Religionsideen, über den Ursprung und die künftigen Schicksale des Menschen entwickelten. Konnten die Gotteskindschaft und die Glaubensgemeinschaft nur als geistige Verhältnisse gedacht werden, so trat nun um so mehr die sinnliche zur geistigen Natur des Menschen in einen Gegensatz, der dem sittlichen Gegensatz des Bösen und Guten gleichgestellt wurde, eine Anschauung zu welcher bereits die heidnische Philosophie in manchen ihrer Richtungen den Grund gelegt hatte. Die Abhängigkeit der geistigen von der sinnlichen Natur wurde nun im Anschlusse an Platonische Gedanken als eine Unterjochung empfunden, die an allem Uebel in der Welt Schuld trage. Aber das Evangelium der Gotteskindschaft duldete nicht, dass diese Unterjochung von jeher gewesen, noch dass sie eine immerwährende bleiben werde. Bot sich der altorientalische

Mythus von Paradies und Sündenfall, um den ursprünglichen Abfall von Gott begreiflich zu machen, so gaben auf der andern Seite die geläufigen Vorstellungen von Hades und Elysium einen gefügigen Stoff ab, um die verheissene und gehoffte Erlösung in der Anschauung zu beleben. Als das Mittelglied, das zwischen jenem Anfang und diesem Ende gelegen sei, bot sich aber von selbst die von Christus gestiftete Glaubensgemeinschaft, die Kirche, dar, welche mehr und mehr in jenes Licht der göttlichen Gnadenanstalt auf Erden rückte, als die sie die grösste und dauerndste Macht gewesen ist, die jemals menschliche Gemüther beherrscht hat. Der humane Inhalt der christlichen Lehre erlitt dadurch freilich eine Beeinträchtigung. Denn mit grösserer Verachtung als der Grieche auf den Barbaren konnte der gläubige Christ auf den ungläubigen Heiden herabsehen, der nicht nur im Diesseits der göttlichen Erleuchtung entbehrte, sondern dazu noch im Jenseits der ewigen Verdammniss entgegenging. Da aber unter allen Motiven die auf das menschliche Herz wirken diejenigen, die seine Furcht und seine Hoffnung erwecken, immer die mächtigsten sind, so konnte es nicht ausbleiben, dass allmählich die Kirche in den Mittelpunkt der christlichen Glaubensvorstellungen rückte. Je mehr der Glaube der ersten Christen von einer noch zu erlebenden Wiederkunft Christi zurücktrat und daher auch der weltabgewandte Gläubige genöthigt wurde auf Erden bleibend sich einzurichten, einen um so grösseren Einfluss gewann der sichtbare Staat Gottes; und er gewann ihn nicht zum wenigsten dadurch, dass in jenem Begriff der Gnade, in welchem von Anfang an die Vorstellungen der Gotteskindschaft und Liebe mit dem Gefühl der Furcht sich vermengt hatten, das letztere Motiv in dem Masse die Oberhand gewann, als die Kirche thatsächlich zu einer weltlichen Macht wurde, die nicht bloss der göttlichen Gnade theilhaftig machte, sondern auch das Amt der göttlichen Strafe auf Erden ausübte.

Die Entwicklung dieser Vorstellungen hat auf die Ausbildung der christlichen Ethik durchaus bestimmend eingewirkt. Ihre philosophische Gestaltung hat aber die letztere unter dem Einflusse der der christlichen Weltanschauung am meisten wahlverwandten Richtungen der antiken Philosophie, des Platonismus und theilweise des Stoicismus, gewonnen. Freilich forderte die religiöse Assimilation dieser Lehren mannigfache Umbildungen, die auch auf die Ethik nicht ohne Einfluss blieben. Den Emanationsvorstellungen der Neuplatoniker, welche in der christlichen Secte der Gnostiker eine Zeit lang weiter lebten, stellte die Kirche, unter dem gemeinsamen Einflusse des jüdischen Monotheismus und der Lehre Christi von der Gotteskindschaft, einen ausserweltlichen persönlichen Gott gegenüber; von dem Bedürfniss getrieben, zwischen Gott und Welt eine Vermittlung zu finden, nahm sie aber die Idee einer Theilung des Gottesbegriffs trotz innerer Einheit desselben aus den Emanationsvorstellungen herüber und gelangte so zu jenem Dogma der Trinität, in dessen drei Bestand-

theilen die drei Hauptmotive des christlichen Glaubens, die weltschöpferische Macht Gottes, die Gotteskindschaft und die Glaubensgemeinschaft, ihren religiösen Ausdruck fanden. Hatte der Platonismus die Materie als den Grund der Unvollkommenheiten und des Uebels betrachtet, so widerstrebte diese der sinnlichen Vorstellung allzu abgewandte Auffassung der religiösen Anschauung. Der Logos ist daher der christlichen Religionsphilosophie nicht mehr, wie der jüdischen Theosophie und dem Neuplatonismus, ein rein geistiges Princip, sondern sie verwandelt ihn, unter gleichzeitiger Anknüpfung an die jüdischen Messiasvorstellungen und an das Evangelium von der Gotteskindschaft, in den fleischgewordenen Sohn Gottes. Ebenso ist aber eine bloss geistige Fortdauer der Seele ungenügend für das religiöse Bedürfniss: an die Stelle der Platonischen Unsterblichkeitsidee tritt das Dogma von der Auferstehung des Fleisches, indem gleichzeitig die Präexistenzlehre als ein für die religiösen Hoffnungen gleichgültiges Element beseitigt wird.

Da ferner in den Dogmen von der Menschwerdung und Auferstehung die sinnliche Materie für die Existenz des Guten im Diesseits wie im Jenseits unerlässlich erscheint, kann die Platonische Herleitung des Bösen aus der Materie, auch abgesehen davon dass sie dem Problem eine für das religiöse Bedürfniss allzu abstracte Lösung gibt, nicht ohne weiteres bestehen bleiben. Und doch ist es gerade dieses Problem, welches den weltabgewandten, mit allen seinen Hoffnungen dem Jenseits und der Wiederkunft Christi zugewandten Sinn des Christen beschäftigt. Hier bietet sich nun wiederum in orientalischen Religionsanschauungen die Lösung dar. In diesen hatte mehrfach schon, am ausgeprägtesten im Parsismus, der Gegensatz eines guten und bösen Princips seine religiöse Verkörperung gefunden. In das Christenthum selbst ragt die Secte der Manichäer herein, die, gnostisch-christliche mit zoroastrischen Vorstellungen vermischend, ein böses Urwesen Gott gegenüberstellt und ähnlich im Menschen zwei Seelen, eine lichte und gute, rein geistige und eine böse, die an den Leib gebunden ist, annimmt. Doch diese Lehre widerstreitet dem reinen Monotheismus, auf welchem das Christenthum aufgebaut ist. Der orthodoxe Glaube stösst daher die Ursprünglichkeit des Bösen zurück, aber die Idee der Verkörperung des Bösen nimmt er auf. Indem der Sündenfall Adams aus dem Irdischen in das Himmlische übertragen wird, verwandelt sich der Satan in einen gefallenen Engel. Er ist der volle Gegensatz zu Christus, der Antichrist, der nach der Lehre des Irenäus sogar dereinst wie Christus Mensch werden und auf Erden herrschen wird, bis Christus wiederkommt, den Antichrist mit seinen Anhängern in den ewigen Feuerpfuhl wirft und das tausendjährige Reich aufrichtet, auf welches dann das Reich des Vaters, die ewige Seligkeit, folgen soll. Von diesen Vorstellungen blieb wenigstens die Verkörperung des Bösen im Satan als dem gefallenen Engel und damit die für die Ethik bedeutsame Idee bestehen, dass das Böse nicht ur-

sprünglich, sondern dass es mit dem ersten Sündenfall in die Welt gekommen sei. Trotz dieser besonderen Verkörperung des Bösen behielt aber auch der Platonische Gedanke von der Verunreinigung des Geistigen durch die Materie seine fortwirkende Kraft. In der sinnlichen Natur des Menschen, in seinen sinnlichen Trieben, seinem Streben nach sinnlichen Gütern ist nach der christlichen Vorstellung fortwährend der Böse wirksam. Die Abtödtung des Fleisches gilt daher als ein wichtiges Förderungsmittel zur Erlangung der himmlischen Gnade. Erscheinen auch dieser asketischen Anschauung der weltliche Besitz, die Ehe, die öffentliche Thätigkeit nicht als sündhaft, so erblickt sie doch in der Enthaltsamkeit, welche auf alle jene Güter Verzicht leistet, ein besonderes Verdienst. Gerade diese einer allgemeinen Anwendung auf die christliche Glaubensgemeinschaft widerstrebenden Vorstellungen enthalten die Keime jener für die praktische Ethik bedenklichen doppelten Moral, welche mit der strengeren Scheidung des geistlichen Standes vom weltlichen Hand in Hand geht und in der Entwicklung des mönchischen Lebens seinen Abschluss findet.

Dass eine Weltanschauung, die so verschiedenartigen Quellen entflossen war und darum so mannigfache Widersprüche in sich schloss, länger als ein Jahrtausend eine zwingende Macht über die Geister ausgeübt hat, der auch die grössten und unabhängigsten Denker sich fügen mussten, ist sicherlich eine der wunderbarsten Erscheinungen in der Geschichte des menschlichen Geistes. Die Lösung dieses Räthsels liegt wohl zu einem grossen Theil in der Macht des ethischen Grundgedankens der Liebe und Gnade, welcher sich der trostbedürftigen Menschheit um so unwiderstehlicher aufdrängte, je mehr das wirkliche Leben einer rauhen und gewaltsamen Zeit mit ihm contrastirte. Aber einen zweiten, vielleicht nicht minder wichtigen Antheil an dieser Verbindung widerstreitender Elemente zu einem einheitlichen Lehrbegriff hat die Einheit der kirchlichen Leitung, die, an die Stelle der ursprünglichen Glaubensgemeinschaft getreten, die Uebereinstimmung der Anschauungen durch den Zwang der äusseren Autorität aufrecht erhielt, und die um so energischer ihre Rechte geltend machte, je mehr jene ursprünglichen Motive einer freigewählten gemeinsamen Ueberzeugung an Macht verloren. Durch diese Umstände gewinnt die christliche Ethik in doppelter Hinsicht den Charakter der Gebundenheit. Sie ist weder unmittelbare Bethätigung des sittlich-religiösen Bewusstseins, noch beruht sie auf einer freien philosophischen Ueberzeugung, sondern das religiöse Bewusstsein in ihr ist gebunden an die von der Kirche recipirten philosophischen Lehrmeinungen, und die philosophischen Lehren sind hinwiederum gebunden an den Glaubensinhalt der religiösen Ueberlieferung. Das so entstandene gemeinsame Erzeugniss religiösen Glaubens und philosophischer Speculation ist das kirchliche Dogma, welches für die Probleme wie für die Grundanschauungen der Ethik massgebend wird. Natürlich aber sind die so gezogenen Schranken

minder fest bestimmte in den Anfängen der christlichen Philosophie, wo der Inhalt der Dogmen selbst noch im Werden begriffen ist. Hier sind daher die Lebensanschauungen einzelner kirchlicher Philosophen selbst vom grössten Einflusse auf die Gestaltung des kirchlichen Lehrgebäudes. Unter ihnen ragt über allen an Bedeutung und nachhaltiger Wirkung der heilige Augustinus hervor.

2. Das Augustinische System.

An philosophischer Begabung hat Augustinus Seinesgleichen nicht in der patristischen Literatur. Hätte er 800 Jahre früher oder 1200 später gelebt, so wäre er vielleicht einer der grössten Philosophen aller Zeiten geworden. In der Erkenntnisslehre anticipirt er die Grundgedanken von Descartes' Meditationen; seine ethischen Erörterungen enthalten eine Analyse des Willens, die, von dogmatischen Anklängen abgesehen, an eindringender Tiefe fast alles bis dahin Geleistete übertrifft.

Aber gerade bei diesem kühnen und gewaltigen Geiste übt nun die Gebundenheit der religiösen Ueberlieferung und Lebensanschauung um so empfindlicher ihre Rückwirkungen aus. Da er nicht im Stande ist die widerstreitenden Elemente seines Glaubens begrifflich zu vereinigen, so wirft er sich um so energischer auf die mystische Seite. Gegen die Manichäer, denen er sich früher selbst zugeneigt, und die das Problem des Bösen durch den Dualismus eines guten und bösen Urwesens zu lösen suchten, hält er die Anschauung von der alleinigen Ursprünglichkeit des Guten aufrecht. Das Böse ist erst durch den Sündenfall, durch den Hochmuth der von Gott abgefallenen Engel und Menschen in die Welt gekommen; es ist — darin klingt bei dem in antiker Wissenschaft geschulten christlichen Denker die Platonische Lehre an — nicht selbst eine Substanz, sondern bloss eine Eigenschaft, ein Mangel der dem Guten anhaftet, und der, indem er durch die Sühne getilgt wird, eben dadurch die Gerechtigkeit Gottes an den Tag bringt. Gott hat das Böse zugelassen, damit das Gute selbst dadurch gewinne; denn „contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur" — ein Gedanke, dessen Nachwirkungen bis in unsere Tage herabreichen.

In gleichem Sinne vertheidigt Augustinus gegen Pelagius und seine Anhänger die Prädestination des Willens. Nicht der freie Wille des Menschen kann, wie die Pelagianer behaupten, das Gute erringen; nur durch die Gnade Gottes, die auch den Willen lenkt, kann uns, nachdem einmal durch den Sündenfall die Schuld in die Welt gekommen, das Gute zu Theil werden. Es ist nicht bloss die düstere Weltanschauung der Zeit, die pessimistische Ueberzeugung von der Verdorbenheit der menschlichen Natur, von der diese Prädestinationslehre Augustins beherrscht wird, sondern

es ist auch ein ächt religiöser Zug, der sie durchdringt. Gibt sie doch der Ueberzeugung, dass das menschliche Schicksal in Gottes Hand liege, einen energischen Ausdruck. Einem tieferen religiösen Gefühl widerstrebt überall der Indeterminismus.

Dennoch ist es diese Seite der Augustinischen Lehre, die mit der später eingetretenen Verweltlichung der christlichen Ethik in einer gewissen Beziehung steht. Wenn der Wille des Menschen nicht die Macht hat sich den Himmel zu verdienen, so ist damit auch die wirkliche Sittlichkeit in Gefahr ihren Werth einzubüssen. Was ist eine einzige gute oder schlechte Handlung anderes als ein Tropfen weniger oder mehr in dem Meer der Sünde, in das durch den Abfall von Gott und durch die fortwirkende Erbsünde die Menschheit versunken ist? Eine thatlose Resignation, zu der diese düstere Weltanschauung herausfordert, ist der zum Handeln angelegten sittlichen Natur des Menschen allzu sehr entgegen, als dass sie auf die Dauer bestehen könnte. Je mehr demnach die werkthätige Sittlichkeit verhältnissmässig werthlos erscheint, um so mehr muss der nicht auszurottende Trieb, dennoch durch eigene Handlungen die bleibende Glückseligkeit zu erringen, in die äussere Cultushandlung den Schwerpunkt des sittlich-religiösen Lebens verlegen. Das Gebet, der Gehorsam gegen die Cultusvorschriften und vor allem der Gehorsam gegen die Kirche als das sichtbar gewordene Reich Gottes gelten nun als die Merkmale eines frommen Lebens. Die Vorstellung bildet sich aus, dass man sich durch äussere kirchliche Leistungen Vergebung der Sünden und den Himmel verdienen könne. Die Geringschätzung der persönlichen sittlichen That, in der Augustinischen Zeit ein Ergebniss religiöser Demüthigung, dient nun unter Umständen als bequeme Entschuldigung eines befleckten Gewissens; die Cultushandlung und der kirchliche Gehorsam, dort aus einem frommen Bedürfniss entsprungen, werden hier zu äusserlichen Pflichtleistungen, durch deren peinliche Erfüllung man grössere Uebel von sich abwendet.

3. Die scholastische Ethik.

Es konnte nicht ausbleiben, dass die so eintretende Verweltlichung des religiösen Lebens auch auf die wissenschaftliche Gestaltung der Ethik einen tiefen Einfluss ausübte. In der That kommt schon in der ersten Blüthezeit der Scholastik eine Richtung zur Herrschaft, welche Schuld und Strafe, Liebe und Gnade im wesentlichen als äussere Thatsachen auffasst, bei denen die sittliche Gesinnung wenig in Frage kommt. Das Erlöserdogma, dieser Kernpunkt der christlichen Vergeltungslehre, wird — wie besonders aus den Deductionen des grössten Dialektikers dieser Zeit, des Anselmus von Canterbury, zu sehen ist — auf eine Art Jus talionis, auf

eine nüchterne Abwägung zwischen Schuld und Sühne zurückgeführt. Der Mensch ist gefallen, und diese Schuld muss gesühnt werden. Aber der Mensch selbst mit seinen beschränkten Fähigkeiten ist nicht im Stande eine unendliche Schuld zu sühnen; darum hat Gott seinen eigenen Sohn hingegeben, um die Schuld der Welt auf sich zu nehmen. Nun erst hält der unendlichen Schuld eine Handlung von unendlichem Werthe das Gleichgewicht. Dass diese Handlung ein Vorgang ist, der sich ganz ausserhalb des religiös-sittlichen Einzelbewusstseins ereignet, und der also zu einem etwaigen Wandel der Gesinnung des Schuldigen nicht die mindeste Beziehung darbietet, bleibt hierbei völlig unbeachtet. Wohl aber lässt es diese äusserliche Auffassung nunmehr ganz begreiflich erscheinen, dass auch die Wohlthat, die der Menschheit durch die Erlösung zu Theil wird, auf den gläubigen Theil derselben beschränkt bleibt. Zu dem gnadevermittelnden Verdienst Christi, dessen der Einzelne ohne eigenes Zuthun theilhaftig wird, muss daher allerdings auch noch ein subjectives Verdienst hinzutreten, aber nicht das der sittlichen Gesinnung und Handlung, sondern des Glaubens an die Gnade und an die Gnadenmittel der Kirche.

An Widerständen gegen diese tief unsittliche Richtung der kirchlichen Ethik hat es von frühe an nicht gefehlt. Im allgemeinen lehnen sich solche Bestrebungen an die heterodoxen Lehren der patristischen Zeit an. Insbesondere berühren sie sich mit dem Versuch des Pelagius und seiner Anhänger, dem freien Willen und der von ihm getragenen sittlichen Selbstbestimmung ihren ethischen Werth zu verleihen. In diesem Sinne betont besonders Abälard schon im 12. Jahrhundert gegenüber der herrschenden Richtung, wie sie von Bernhard von Clairvaux und andern seiner Zeitgenossen vertreten wird, die sittliche Bedeutung der Gesinnung und des Gewissens. Indem er nicht in der äusseren Beschaffenheit der Handlung, sondern vorzugsweise in den ihr zu Grunde liegenden inneren Motiven den Unterschied des Guten und Bösen erblickt, lässt er auch in religiöser Beziehung den mystischen Erlöserbegriff zurücktreten hinter dem sittlichen Vorbild Jesu.

Um aber diesen Versuchen einer Verinnerlichung der Ethik gegen die das Princip des Gehorsams vertretende kirchliche Macht zum Sieg zu verhelfen, dazu bedurfte es einer Umstimmung der Gemüther, wie sie nur unter dem Einflusse gewaltiger historischer Bedingungen sich vollziehen konnte. Ein solcher Wandel der Anschauungen bereitete namentlich im Gefolge der Kreuzzüge, dieser mächtigen Völkerbewegungen des Mittelalters, allmählich sich vor. Wie in diese zunächst aus religiösen Motiven hervorgegangenen Unternehmungen weltliche Interessen in steigendem Masse sich einmengen, so bilden sie überhaupt einen Wendepunkt in der abendländischen Cultur. Obgleich selbst die intensivsten Bethätigungen des religiösen Bewusstseins, in welchem die Herrschaft der Kirche über die Gemüther ihren höchsten Triumph feierte, sind es dennoch gerade die

Kreuzzüge, die direct und indirect eine allmähliche Umwälzung der Anschauungen herbeiführen, welche die Alleinherrschaft der Kirche erschüttern sollte. Auf die ritterlichen Streiter um den Besitz des heiligen Grabes warf der ideale Zweck einen verklärenden Schimmer. So ging aus diesen Kämpfen jene Blüthe des Ritterthums hervor, welche mit einem erhöhten Glanz des höfischen Lebens zugleich die Anfänge weltlicher Wissenschaft und Kunst begründete. Mit der gelehrten Bildung der Kleriker trat die höfische Dichtkunst dieses Zeitalters bald in einen um so erfolgreicheren Wettkampf, als sie zum ersten Mal seit dem Untergang der antiken Cultur wieder aus den Quellen des nationalen Lebens und der Volkssprache schöpfte. Dazu erweiterte sich der Gesichtskreis durch die Kenntniss ferner Länder und Völker. Die mohammedanische Geistesbildung, in vieler Beziehung der abendländischen in jener Zeit überlegen, begann trotz des religiösen Gegensatzes ihre Wirkungen zu äussern. Die Schätze der Alexandrinischen Wissenschaft waren schon seit dem 8. Jahrhundert auf die Araber übergegangen. Mathematik und Astronomie, Arzneikunde und Philosophie waren hier zur Blüthe gelangt, und in der letzteren war es besonders Aristoteles, dessen System die eifrigste Pflege fand. Diese Ueberreste antiker Bildung wurden vom Beginn des 13. Jahrhunderts an auch im Abendlande bekannt, und es begann hier, gegenüber der einseitig theologischen Richtung der vorangegangenen Jahrhunderte, ein vielseitigerer, auch weltlichen Interessen wieder zugewandter Betrieb der Wissenschaft. So bildet diese Zeit in mancher Beziehung eine Vorläuferin der zwei Jahrhunderte später beginnenden Renaissanceperiode. Denn dort wie hier ist es die Bekanntschaft mit dem Alterthum, welche der Wissenschaft neue Anschauungen zuführt.

Es konnte nicht ausbleiben, dass jene Verweltlichung der Interessen, welche in der Herrschaft des Aristotelischen Systems ihren Ausdruck fand, ganz besonders auch in der Ethik zu Tage trat. Hatte doch gerade hier der Stagirite den kühnen Schritt gethan, alle ethischen Motive aus ihren religiösen Verbindungen zu trennen, um sie auf Bedingungen des wirklichen Lebens einzuschränken. Dass die christliche Theologie, deren Hauptinteresse fortan der Ethik zugewandt war, diesen Standpunkt sofort zu dem ihrigen machte, war ein Ding der Unmöglichkeit. Hier bedurfte also der heidnische Philosoph, ganz anders als in der Naturphilosophie wo man sich unbedenklich seiner Führung anvertrauen konnte, der Vermittlung mit den kirchlichen Anschauungen. Der Erfolg war naturgemäss eine eklektische, halb religiöse halb realistische Ethik, in der es in Folge dieses gemischten Ursprungs an Widersprüchen nicht fehlen konnte, die aber trotzdem durch den Einfluss, den sie auf ihre wie auf die kommende Zeit ausgeübt hat, eine nicht zu unterschätzende Bedeutung besitzt.

Der Hauptträger dieser eklektischen Ethik ist der grösste der Theologen des 13. Jahrhunderts, Thomas von Aquino. In der Eintheilung

der Tugenden in ethische und dianoëtische, in der Hochschätzung des beschaulichen Lebens folgt er ganz und gar dem Aristoteles. Alle jene Tugenden bezeichnet er als die natürlichen, und er führt sie auf die vier Platonischen Cardinaltugenden, die Weisheit, die Tapferkeit, die Besonnenheit und die Gerechtigkeit zurück. Ueber sie stellt er aber die drei übernatürlichen oder theologischen Tugenden: Glaube, Liebe und Hoffnung. Die ersteren sind erworben, die letzteren unmittelbar von Gott der Seele mitgetheilt. Diesem verschiedenen Ursprung gemäss führen jene zur natürlichen, diese zur übernatürlichen Glückseligkeit. Eine Art Verbindung zwischen beiden sucht Thomas herzustellen, indem er zugesteht, dass wir in Folge des Sündenfalls sogar zur Erlangung der natürlichen Tugenden der Beihülfe Gottes bedürften. Auf diese Weise ist Gott unmittelbar die Quelle der theologischen, mittelbar aber auch die der irdischen Tugenden.

Ganz dieser zwiespältigen Fassung des Tugendbegriffs entspricht die Willenstheorie des Aquinaten. Der Wille ist frei, insofern er keiner Nothwendigkeit im Sinne eines äusseren Zwangs unterliegt; aber er wird bestimmt durch unsere vernünftige Einsicht, die zwischen verschiedenen Gütern dasjenige wählt, das ihr als das beste erscheint, und um bei dieser Wahl das wahrhaft Gute zu treffen, bedürfen wir der göttlichen Hülfe. Thomas ist also gemässigter Determinist, und in seinem Determinismus bleibt sogar noch ein Schatten Augustinischer Prädestinationslehre. Aber indem die göttliche Gnade, die bei Augustinus Alles, und gegenüber der das menschliche Wollen Nichts ist, bei Thomas zu einer blossen Beihülfe des Willens wird, hat sich ein gewaltiger Wandel der Anschauungen vollzogen. Dem menschlichen Willen ist seine Macht zurückgegeben, und neben der ewigen wird auch der irdischen Glückseligkeit ihr Werth eingeräumt.

4. Uebergang in die neuere philosophische Ethik.

Um das Band völlig zu lösen, das bei Thomas und seinen Anhängern den menschlichen an den göttlichen Willen knüpft, dazu bedurfte es augenscheinlich keines allzu grossen Schrittes mehr. Dieser Schritt wird von den nominalistischen Widersachern jenes grossen Kirchenlehrers gethan. Hatte Thomas bereits dem individuellen Willen eine grosse ethische Bedeutung zugestanden, so wird dieser nun von den Nominalisten als das allein bestimmende, selbst aber durch nichts bestimmte hingestellt. Der Wille ist absolut frei: die vernünftige Einsicht determinirt ihn nicht, denn der Mensch kann völlig vernunftlos handeln; auch der göttliche Wille determinirt ihn nicht, denn er kann sich zum Bösen sowohl wie zum Guten wenden. Damit hat sich eine völlige Umkehrung der Augustinischen Anschauungen vollzogen. Nicht die Gnade, sondern das eigene Verdienst erwirkt die Glückseligkeit. Nicht in der religiösen Hingabe des Gemüths,

sondern in dem äusseren Gehorsam gegen das religiös-sittliche Gebot besteht das Verdienst. Erscheint in diesen Lehren die christliche Ethik in Bezug auf die Auffassung des sittlichen Lebens bei dem äussersten Punkt der Verweltlichung angelangt, so sucht sie nun um so mehr nach der Seite des religiösen Gehorsams den dort verlorenen Boden wiederzugewinnen. Nicht wirksamer konnte dies geschehen, als indem sie, wie dies schon von Duns Scotus und dann noch entschiedener von seinem Nachfolger Wilhelm von Occam geschah, den Indeterminismus vom menschlichen Willen auf den göttlichen übertrug. Gott fordert Gehorsam gegen das Sittengebot nicht weil es gut ist, sondern weil es sein Gebot ist; und das Sittengebot selbst ist nicht an sich gut, sondern nur weil es der Ausdruck des göttlichen Willens ist. Gott könnte auch das Gegentheil wollen, und auch dann würde sein Wollen gerecht und gut sein.

So mündet die christliche in eine skeptische Ethik aus, die aber immer noch an dem Offenbarungsglauben festhält, ja für denselben gerade dadurch eine neue Stütze zu gewinnen meint, dass sie den Inhalt dieses Glaubens für unbegreiflich erklärt. Indem sie aber auch die sittlichen Normen zu dem Offenbarungsglauben rechnet, ereignet es sich dass der ethische Werth der religiösen Ueberzeugungen selbst ins Schwanken geräth. Beruht das Sittengesetz auf einer willkürlichen und an sich zufälligen göttlichen Fügung, so ist damit der unveränderliche Inhalt desselben völlig in Frage gestellt. Der Indeterminismus wandelt sich auf den göttlichen Willen angewandt in Indifferentismus um, da zwar der menschliche Wille an dem göttlichen Sittengebot, der göttliche aber an nichts als an sich selber gemessen wird. Sobald daher die Stütze, die den sittlichen Normen im religiösen Bewusstsein geblieben war, wankend wurde — und dazu lag in der Veräusserlichung des religiösen Lebens das wirksamste Motiv — so konnte nur zu leicht jener Indifferentismus vom göttlichen auch auf den menschlichen Willen übertragen und auf diese Weise der Egoismus zur sittlichen Norm erhoben werden. Damit ist die christliche Moral bei der nämlichen verneinenden Skepsis angelangt, mit welcher dereinst im Alterthum bei den Sophisten die ethische Speculation begonnen hatte.

Indem die Reformatoren sich gegen die Missbräuche der Kirche, gegen die Irrlehren einer die Glaubenslehren verfälschenden Tradition und gegen die verstandesmässige Richtung der scholastischen Philosophie wenden, suchen sie auch das Band zwischen Sittlichkeit und Religion wieder fester zu knüpfen. Sie erneuern gegenüber der verweltlichten Ethik der Thomistischen Schule und dem Indeterminismus und Indifferentismus der Nominalisten die Augustinischen Anschauungen. Aber es verbindet sich damit zugleich eine höhere Werthschätzung der werkthätigen Sittlichkeit und der praktischen Willensfreiheit. Durch ihren Kampf gegen den Glaubenszwang der Kirche fördert endlich die Reformation die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung, die durch die Wiederbelebung des Alterthums und

durch das Aufblühen der Naturwissenschaften bald eine völlige Umwälzung der wissenschaftlichen Anschauungen herbeiführt. Eine eigenthümliche und selbständige Ethik hat die Reformation selbst nicht hervorgebracht; ebenso wenig der Humanismus. Die Tendenz beider geht auf in der Wiederherstellung früherer Anschauungen, dort auf dem Gebiet des Glaubens, hier auf dem des Wissens und der Kunst. Indem aber die Reformation die hauptsächlichste Macht ist, der das philosophische Denken seine Befreiung von der kirchlichen Autorität verdankt, hat sie indirect zugleich den grössten Antheil an der Begründung der neueren philosophischen Ethik. Der Humanismus betheiligt sich an der letzteren insofern, als er eine tiefere Kenntniss der ethischen Systeme der Griechen vermitteln hilft. In die Ausbildung der neueren Ethik greift endlich als wichtiger Factor die gleichzeitige Entwicklung der Naturforschung ein. Sie ist es die dazu anregt, auch auf die sittlichen Thatsachen die Gesichtspunkte empirischer Untersuchung anzuwenden und die letzteren aus den natürlichen Bedingungen des menschlichen Lebens abzuleiten. Die nächste Entwicklung der Ethik trägt daher deutlich den Charakter einer Reaction gegen die einseitig religiöse Ethik der Kirche. Dieser empirischen Richtung, welche vorzugsweise in England gepflegt wird, stellt sich aber bald eine metaphysische entgegen, welche theils den Standpunkt der religiösen Ethik wiederherzustellen und mit dem weltlichen zu vermitteln sucht, theils aber auch, nur in anderer Weise als der Empirismus, an der Verweltlichung der Moralprobleme arbeitet, indem sie den religiösen Vorstellungen philosophische Begriffe substituirt.

Drittes Capitel.

Die neuere Ethik.

1. Die Entwicklung der empiristischen Moralphilosophie.

a. Baco und Hobbes.

Die Vorbereitung zu jener Verweltlichung der Ethik, welche sich zunächst in der Aufsuchung der empirischen Bedingungen des sittlichen Lebens bethätigte, hatte sich schon theils in der Scholastik theils in gewissen Richtungen des Protestantismus vollzogen. Dort hatte die Thomistische Scheidung der natürlichen und der theologischen Tugenden dem weltlichen Element einen leicht zu erweiternden Spielraum gelassen. In den Streitigkeiten der protestantischen Secten aber erneuerten sich die Kämpfe der ersten christlichen Jahrhunderte über den Werth oder Un-

werth menschlicher Willensthätigkeit*). Der auf Augustin zurückgehenden mystischen Erlösungstheorie Luthers und Calvins gegenüber suchten die Arminianer und Latitudinarier ganz im Sinne der früheren Pelagianer der Freiheit des Willens und dem eigenen sittlichen Verdienst des Menschen einen höheren Werth beizumessen. Mit dieser freieren Auffassung verband sich zugleich eine grössere Toleranz gegen Andersgläubige. Dem Religiösen wurde sein Werth gelassen, aber man begann es mehr als einen Abschluss und eine Ergänzung der natürlichen Sittlichkeit denn als eine unerlässliche Bedingung derselben zu betrachten, und damit verband sich von selbst die Auffassung, der Mensch könne, wenn er nur den sittlichen Geboten folge, in jeder Religion selig werden. Hiermit ist der Boden gegeben, auf dem sich die empirische Richtung der Moralphilosophie entwickeln konnte, welche zunächst in England ihre Stätte hat.

Einen bahnbrechenden Einfluss hat hier wie auf andern Gebieten die Baconische Philosophie ausgeübt. Wie Baco überall vorsichtig dem Conflict mit der Theologie aus dem Wege geht, indem er die Religion auf das jenseitige Leben verweist und dagegen für die Philosophie das Diesseits in Anspruch nimmt, so scheidet er auch die Frage nach dem höchsten Gut als eine solche, die ganz und gar der Religion überlassen bleibe, von der philosophischen Sittenlehre aus, welche letztere es allein mit der praktischen Sittlichkeit auf Erden und mit den beschränkten und relativen Gütern zu thun habe, die durch dieselbe gewonnen werden können. Diese praktische Sittlichkeit ist nach Baco von religiösen Ueberzeugungen völlig unabhängig: auch der Atheist kann sie sich aneignen. Die Vollendung des Menschen wird freilich erst erreicht, wenn die religiöse Gesinnung zur sittlichen hinzukommt und veredelnd auf diese zurückwirkt. Aber nicht minder sind die abergläubischen Verirrungen der Religion verderblich für die Sittlichkeit; ja der Aberglaube und der aus ihm hervorgehende religiöse Fanatismus ist für sie gefährlicher als der Unglaube. So vollzieht Baco den nämlichen Schritt, den in der alten Philosophie der von ihm meistgehasste unter den Philosophen, Aristoteles, gethan hatte: er scheidet völlig von einander die Gebiete des Religiösen und des Sittlichen. Aber es ist ihm nicht sowohl wie seinem grossen Vorgänger um eine Begriffsbestimmung des Guten und eine darauf gegründete Classification der Tugenden zu thun, als vielmehr um die Aufsuchung der Quellen und Motive des Sittlichen und vor allem um die Anwendungen desselben. Denn auch hier besteht ihm der Hauptmangel der bisherigen Philosophie darin, dass sie es versäumt habe den Weg von der Erfindung zu nützlichen Anwendungen zurückzulegen. Als die Quelle des Sittlichen bezeichnet aber Baco die jedem Menschen innewohnende „Lux naturalis“, das

*) Vgl. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, I, S. 142—208.

natürliche Sittengesetz, über dessen Ursprung er übrigens keine weitere Rechenschaft gibt, so dass dahingestellt bleibt, ob er darunter ein angeborenes Vermögen oder eine erst durch die Erfahrung entstandene Einsicht versteht. In dieser Beziehung sind bei Baco die beiden gegensätzlichen Richtungen, die sich später in der englischen Ethik entwickeln sollten, noch ungeschieden. Dagegen ist ihm die Beurtheilung der verschiedenen Formen des sittlich Guten ganz und gar eine Sache der Erfahrung, so dass er auch die massgebenden Unterscheidungen aus den realen Verhältnissen des menschlichen Lebens zu entnehmen sucht. Hier ergibt sich ihm nun, dass das Gute unter allen Umständen mit dem Nützlichen zusammenfällt. Das Nützliche hat aber wieder einen doppelten Zweck: das Einzelwohl und das Gesammtwohl. Das Einzelwohl besteht in der Befriedigung der individuellen natürlichen Triebe, der Selbsterhaltung, der Selbstvervollkommnung und der Fortpflanzung. Das Gesammtwohl beruht auf der Befriedigung derjenigen Bedürfnisse, welche durch die Verhältnisse der menschlichen Gattung bestimmt werden, und durch welche jedem Einzelnen gewisse Pflichten gegen die Menschheit überhaupt sowie gegen die besonderen Gesellschaftskreise, in denen er sich befindet, auferlegt sind. Was die Frage betrifft, ob das Einzelwohl oder das Gesammtwohl vorzuziehen sei, so meint Baco, über die Beantwortung derselben könne kein Zweifel entstehen, denn die Natur selbst zeige den richtigen Weg, indem sie überall, und zum Theil auf Kosten des Einzelnen, die Erhaltung der Gattung und des Ganzen erstrebe. Die ächte Tugend besteht ihm daher in dem gemeinnützigen Handeln, und er macht, offenbar nicht ganz mit Recht, der antiken Sittenlehre den Vorwurf, sie habe nur das individuelle Wohl im Auge gehabt. Nur dadurch sei sie zu der gänzlich verkehrten Ansicht gelangt, das beschauliche Leben jedem andern vorzuziehen, während doch umgekehrt das thätige Leben das allein werthvolle sei. Für die Heranbildung zu einem thätigen und dem Gemeinwohl nutzbringenden Dasein, wie ein solches im höchsten Masse das des Politikers ist, hält er die Charakterbildung und das sorgsame Studium der Affecte für die vorzüglichsten praktischen Hülfsmittel*).

In diesen mehr andeutend als ausführend gehaltenen Betrachtungen Bacos treten besonders drei Punkte bedeutsam hervor: erstens die vollständige Lösung der Moral von der Religion oder die Verweltlichung der Ethik, zweitens die ebenso vollständige Trennung derselben von allen metaphysischen Voraussetzungen und das dafür eintretende Streben psychologische Motive des Sittlichen aufzufinden, wobei jedoch über der Natur dieser Motive noch eine gewisse Unbestimmtheit schwebt und insbesondere dahingestellt bleibt, ob dieselben ursprüngliche oder erworbene seien. Dazu kommt endlich drittens die Verlegung der Endzwecke

*) De dignit. et augment. scient., lib. VII. Sermones fideles, bes. 16, 17, 56—59.

des Sittlichen in den allgemeinen Nutzen, also die Gleichsetzung des Sittlichen mit dem Gemeinnützigen.

Nach den drei hier angedeuteten Richtungen ist das Werk Bacos weitergeführt worden von Hobbes. So sehr sich auch in den absolutistischen Anschauungen dieses Mannes der besondere Einfluss der Zeitumstände verräth, unter denen er gelebt, und der politischen Parteistellung, die er eingenommen hat, so steht er doch in Bezug auf die allgemeinen Grundlagen seines Denkens mit den späteren freisinnigen Vertretern der Baconischen Richtung auf gleichem Boden. Aber er übertrifft sie alle an eindringender Schärfe des Verstandes. Diese eminent logische Tendenz ist zugleich die hauptsächlichste Ursache der Einseitigkeit seiner Anschauungen. Das Gefühlsleben existirt für ihn nicht. Er möchte alles auf die Klarheit logisch-mathematischer Schlussfolgerungen zurückführen. Macht dieses Streben ihn zum entschiedensten Vertreter der Baconischen Nützlichkeitslehre, so verträgt sich dagegen damit nicht jene Gebietstheilung zwischen Religion und Sittlichkeit, an welcher Baco festgehalten hatte. Das natürliche Sittengesetz besteht ihm in der richtigen Ueberlegung über die nützlichen oder schädlichen Folgen einer Handlung. Eine Verletzung dieses Gesetzes ist daher lediglich ein Verstandesfehler; sie kann nur aus falschem Schliessen hervorgehen, da Niemand absichtlich gegen seinen eigenen Nutzen handelt. Es ist unmöglich, dass das göttliche Gesetz, welches in den Sittenlehren der heiligen Schrift niedergelegt ist, einen andern Inhalt habe als das natürliche Sittengesetz. Wie daher in diesem eine Bestätigung der Wahrheiten des Christenthums liegt, so empfängt umgekehrt das erstere durch das letztere seine Sanction. Ebenso wenig wie das religiöse kann ferner das bürgerliche Gesetz dem natürlichen Sittengesetz widerstreiten, denn es will nur feststellen, was für alle Einzelnen im Zusammenleben mit Andern nützlich ist. Diese drei Gesetze, das natürliche, das Jedem seine eigene Vernunft eingibt, das religiöse, das in den göttlichen Geboten enthalten ist, und das bürgerliche, das von der Obrigkeit gegeben wird, verfolgen so den nämlichen Zweck, den Vortheil und Nutzen der Menschen. Wie ein scheinbarer Widerspruch zwischen denselben, der demnach nur auf Irrthum beruhen kann, seine Ausgleichung finden müsse, das kann für Hobbes nicht zweifelhaft sein. Dem individuellen Ermessen kann hier die Entscheidung unmöglich zustehen, wenn nicht der Friede der Gesellschaft, diese unerlässliche Bedingung für jedes nützliche Streben, gestört werden soll; auch das religiöse Gebot kann nicht entscheidend sein, denn es unterliegt wieder der individuellen Auffassung und Deutung. Nur das bürgerliche Gesetz kann daher die massgebende Instanz bilden. Nicht nur den Conflict individueller Interessen hat dasselbe zu schlichten, sondern es vermag auch allein den wahren Inhalt der religiösen Gebote, wie er von Jedem verstanden werden soll,

endgültig festzustellen. Hobbes erklärt daher jede Religion für Aberglauben, die nicht vom Staate sanctionirt worden sei. Man würde sicherlich dem Scharfsinn des Philosophen Unrecht thun, wollte man ihm zumuthen übersehen zu haben, dass nicht an sich in einem einzelnen Fall der bürgerliche Gesetzgeber im Unrecht und das demselben widerstreitende individuelle Gewissen im Rechte sein könne. Dieser Fall ist natürlich für Hobbes so gut wie für uns logisch möglich; aber er hält es für unzulässig, dass er jemals praktisch wirklich werde, und offenbar bestimmen ihn hierzu zwei Gründe: einmal hat das bürgerliche Gesetz das Wohl aller Einzelnen, der Einzelne aber hat zunächst nur sein eigenes Wohl im Auge, und darum kann der letztere leichter irren. Ferner ist der Einzelne gar nicht im Stande sein eigenes Interesse zu fördern, wenn ihm die hierzu erforderliche öffentliche Sicherheit mangelt. Ist die Herrschaft des bürgerlichen Gesetzes die Bedingung für die nutzbringende Thätigkeit auch des Einzelnen, so muss daher jenes formell Recht behalten, auch wenn es je einmal materiell im Unrechte sein sollte.

Hobbes' Irrthum entspringt hier, wie man leicht erkennt, daraus dass er die innerhalb gewisser Grenzen unerlässliche Suprematie der politischen Gesetzgebung über den Einzelwillen zu einer unbedingten macht. Dieser Irrthum hat aber wieder in seiner, wenngleich scharfsinnigen, so doch höchst einseitigen psychologischen Herleitung der Moralgesetze sowohl wie der öffentlichen Rechtsordnung seine Quelle. Der Grundgedanke ist hier der Baconische: der Nutzen bestimmt überall die Handlungen der Menschen. Aber während Baco das Einzelwohl und das Gesammtwohl noch getrennt und das Streben nach beiden auf verschiedene Triebe zurückgeführt hatte, ist nach Hobbes die Selbstliebe das Motiv aller menschlichen Handlungen; das Gemeinwohl strebt der Einzelne nur insoweit zu fördern, als er damit seinem eigenen Wohle dient. Diese egoistische Auffassung der Menschennatur führt zu der Ansicht, dass der Naturzustand ein Streit Aller gegen Alle gewesen sei. Zur Bekräftigung derselben beruft sich Hobbes darauf, dass auch im Culturzustand das Misstrauen überall die menschlichen Handlungen beherrsche, und dass Jeder an diejenigen sich anschliesse und diejenigen liebe, von denen er Schutz und Förderung seiner Interessen erwarte. Dieses egoistische Streben ist ihm daher auch die einzige Grundlage der Staatsordnung. Sie beruht auf der Einsicht, dass das Wohl aller Einzelnen am besten besteht, wenn die vielen Willen einem Willen sich unterwerfen. Aus diesem Grunde ist zugleich die Alleinherrschaft die zweckmässigste Staatsform*).

So sehen wir hier die Anschauungen Bacos nach den drei bei diesem schon zur Geltung gebrachten Gesichtspunkten weitergeführt. Die

---

*) De corpore politico, pars I. De cive, lib. I, cap. 2—4, lib. III, cap. 15. Leviathan, pars I. Human nature, chap. 7—13.

Trennung von Moral und Religion ist in der Weise vollendet, dass eine Scheidung dreier Gesetzesgebiete von moralischem Inhalt eingetreten ist: des natürlichen Sittengesetzes, das auf der individuellen Einsicht beruht, des bürgerlichen Gesetzes, das auf der Erkenntniss und dem Willen der Obrigkeit beruht, und des religiösen Gesetzes, das seine Quelle in der Offenbarung hat. Diese drei Gesetze werden aber zugleich als verschiedene Gestaltungen eines und desselben Sittengesetzes aufgefasst, und im Zweifelsfalle wird das bürgerliche Gesetz den beiden andern übergeordnet. Ferner sind die Motive des Sittlichen nunmehr näher bestimmt: sie werden in die logische Reflexion über das Nützliche und Schädliche verlegt; sittliches und logisch richtiges Handeln werden daher einander gleichgestellt. Ist sonach ganz im Baconischen Sinne die Ableitung des natürlichen Sittengesetzes eine ausschliesslich psychologische und logische, so werden nun aber ausserdem zur Erklärung der Uebereinstimmung des religiösen und des bürgerlichen Gesetzes mit jenem eigenthümliche metaphysische Voraussetzungen hinzugefügt: für das religiöse die Annahme, dass es in der Form der Offenbarung das Nämliche enthalte, wozu vernünftige Schlussfolgerung von selbst gelange, für das bürgerliche die Annahme, dass der natürliche Egoismus einen ursprünglichen Zustand des Kampfes hervorgebracht habe, welcher wiederum auf dem Wege vernünftiger Ueberlegung durch die Anerkennung eines obersten Willens beseitigt worden sei. Als der letzte Endzweck des Sittlichen wird schliesslich der individuelle Nutzen bezeichnet, das allgemeine Wohl nur insofern als es das Wohl aller Einzelnen in sich schliesst. Damit ist der bei Baco unbestimmt gelassene Begriff des Gemeinwohls näher definirt und zugleich sein Gegensatz zum Einzelwohl beseitigt. Dies ist aber auf Kosten des ersteren Begriffes geschehen, der seine Selbständigkeit völlig eingebüsst hat, indem er auf eine Summe von Einzelwohlfahrten zurückgeführt ist. Alle diese Anschauungen sind endlich getragen von der Voraussetzung, dass der Mensch lediglich ein logisch berechnendes Wesen sei, dessen Vorzüge und Fehler demnach einzig und allein Vorzüge und Fehler seines Verstandes sind. Sogar die Selbstliebe, dieses ursprüngliche Motiv aller sittlichen Handlungen, tritt bei Hobbes weniger in der Form des Affectes als der Reflexion auf, oder es ist dieselbe doch als Affectmotiv mehr stillschweigend anerkannt als ausdrücklich vorausgesetzt.

b. John Locke und der Intellectualismus.

Dass eine Ansicht, die in so umstürzender Weise alle bis dahin von der religiösen Ethik gepflegten Anschauungen beseitigte, und die sich nicht scheute, offen den Egoismus als die letzte und als die berechtigte Triebfeder aller sittlichen Handlungen hinzustellen, den Widerspruch herausforderte, ist leicht begreiflich. Aber es ist bezeichnend für die die Zeit beherrschende Geistes-

strömung, dass die zumeist von theologischer Seite eröffnete Polemik gegen Hobbes zum Theil unter den nämlichen Voraussetzungen steht wie Hobbes' eigene Philosophie. Besonders gehört hierher die Annahme, dass die Sittlichkeit überall auf der richtigen Einsicht, der recta ratio, beruhe. Diese Annahme ist es, welche ganz und gar die Ethik des Cambridger Theologen Cudworth beherrscht, die nach dem Titel von Cudworths Hauptwerk als „Intellectualismus" bezeichnet wurde*).

Bei Cudworth wird der Mensch, ganz wie bei Hobbes, als ein reines Vernunftwesen gedacht; Gefühle und Affecte existiren für ihn nicht. Um so weiter entfernt er sich von jenem in seinen Anschauungen über die Entstehung der vernünftigen Einsicht. Hier reicht er, in Uebereinstimmung mit seinem ihm an philosophischer Begabung überlegenen Freunde Henry More, dem auf dem Continent herrschenden Cartesianismus die Hand, den er zu einem theosophischen System umzubilden sucht. Die menschliche Vernunft ist ein Ausfluss der göttlichen Vernunft; die sittlichen Ideen sind eingeborene Wahrheiten. Damit wird dem religiösen Sittengebot wieder seine unbedingte Suprematie über das bürgerliche Gesetz wie über das individuelle Sittengesetz eingeräumt. Indem aber dieser Intellectualismus die ursprüngliche Existenz der sittlichen Ideen betont, die er namentlich in allen Formen religiöser Vorstellungen nachzuweisen bemüht ist, fällt bei ihm nicht nur jeder Versuch einer psychologischen Herleitung derselben hinweg, sondern er gibt auch nicht einmal über ihren Inhalt hinreichende Rechenschaft. Es wird die Unveränderlichkeit der sittlichen Ideen hervorgehoben; sie werden in Bezug auf ihre überzeugende Kraft den geometrischen Anschauungen verglichen, welche gleich ihnen a priori im Geiste enthalten seien. Ebendesshalb genüge es auf sie hinzuweisen: einer Demonstration seien sie ebenso wenig zugänglich oder bedürftig wie die mathematischen Axiome.

Dass mit dieser Berufung auf die unmittelbare innere Anschauung die von Hobbes versuchte Herleitung aus dem Egoismus nicht überzeugend widerlegt war, ist einleuchtend. In dieser Beziehung schliesst sich nun einer der einflussreichsten Vertreter der älteren englischen Ethik, Cumberland, an die Intellectualisten ergänzend an**). Er bezeichnet als den Zweck des Sittlichen ausdrücklich die Förderung des Gesammtwohls. Dies ist ihm aber nicht identisch mit der Summe der Einzelwohlfahrten, wenn auch

*) The true intellectual system of the universe. London 1678. (Lat. Ausgabe von Mosheim, 2. Aufl. Lugd. Bat. 1773.) Vgl. besonders B. I, chap. IV, Nr. 8—14, und chap. V. Kürzer zusammengefasst, freilich aber zugleich mit mancherlei Mystischem vermengt, sind die Lehren des Intellectualismus in Henry Mores Enchiridion ethicum, libri III, opp. omn. I. Londini 1679.

**) De legibus naturae disquisitio philosophica. Londini 1672. Vgl. bes. Cap. I, III und V.

die vernünftige Ueberlegung zu der Erkenntniss führen müsse, dass unser eigenes Glück am besten zusammen mit der allgemeinen Wohlfahrt bestehen könne. In der That bediene sich dieses Motivs auch der Gesetzgeber, indem er die sittlichen Vergehen gegen die Gesammtheit durch persönliche Nachtheile vergelte, die er dem Schuldigen zuwende. Bezieht sich auf diese Weise der Inhalt des Sittengesetzes, unter völliger Umkehrung der Hobbes'schen Anschauung, direct nur auf das Gesammtwohl und erst indirect, insofern wir nämlich einsehen dass von dem Gesammtwohl unser eigenes Wohl abhängt, auf das Einzelwohl, so kann nun auch Hobbes' Lehre von einem Anfangszustand des Kampfes, da sie den Egoismus als einzige Triebfeder annimmt, nicht mehr bestehen bleiben. Der Kampf ist überall ein erst Entstandenes; der Friede ist daher der natürliche Anfangszustand, und die überwiegenden Motive treiben den Menschen dazu den Frieden zu bewahren und den Krieg zu scheuen, da jener mit den angenehmen Gefühlen des Wohlwollens, dieser mit den unangenehmen des Neides und Hasses verbunden ist. Nur unter dieser Voraussetzung kann ferner das natürliche Sittengesetz zugleich als der Ausfluss des göttlichen Gebotes angesehen werden. Denn indem Gott uns zu erkennen geben wollte, dass wir verpflichtet seien für das allgemeine Beste zu wirken, konnte er dem Menschen nicht Feindschaft sondern nur Wohlwollen und Vertrauen gegenüber seinen Mitmenschen als angeborene Eigenschaften in das Leben mitgeben. So kommt hier gegenüber Hobbes und den Intellectualisten der Affect, wenn auch noch nicht in bewusstem Gegensatze gegen die Reflexion, zu stärkerer Geltung. Der vernünftigen Einsicht dagegen bleibt für die Wahl der einzelnen Mittel und die Ausführung der einzelnen Handlungen ihr Recht gewahrt. In Bezug auf diese Anwendungen der Vernunft hält Cumberland einigermassen die Mitte zwischen Hobbes und dem extremen Intellectualismus eines More und Cudworth: die Seele ist ihm weder eine tabula rasa, welche erst durch Sinneswahrnehmung und Reflexion in den Besitz bestimmter Ideen gelangt, noch trägt sie diese als fertige Abbilder in sich, sondern sie besitzt mit der Vernunft zugleich in latenter Weise das Sittengesetz, welches dann aber durch den Verkehr mit der Aussenwelt und durch die Beobachtung des Verhältnisses des Einzelnen zu seinen Mitmenschen zu deutlichem Bewusstsein gelangt.

Wie diese Ausführungen vielfach zwischen den Anschauungen seiner sich bekämpfenden Vorgänger die Mitte halten, so schliessen sie selbst hinwiederum die Keime zu den verschiedensten Richtungen in sich, die sich weiterhin innerhalb der englischen Ethik entwickeln sollten. Indem Cumberland das natürliche Sittengesetz als die auf dem Wege natürlicher Vernunftentwicklung zum Bewusstsein kommende Stimme Gottes auffasst, die den Menschen darüber belehre, was ihm schädlich oder nützlich sei, ist er der Vorläufer der späteren theologischen Utilitätsmoral. Indem

er ferner auf Erwägungen der Nützlichkeit die psychologischen Motive des Sittlichen zurückführt, bleibt er der allgemeinen Richtung dieser empiristischen Ethik treu; wenn er aber hierbei das Wohlwollen dem natürlichen Egoismus eines Hobbes gegenüberstellt, so eröffnet er die Richtung jener socialen Ethik, in der Locke sein nächster Nachfolger ist. Innerhalb dieser Richtung verbindet er wieder den von Locke eingenommenen Standpunkt der Reflexion mit der Gefühlsmoral seiner Nachfolger, insofern er einerseits die Einsicht in die Bedürfnisse des menschlichen Daseins und anderseits das Wohlwollen als die Bedingungen der natürlichen Vereinigung der Menschen betrachtet. Da er hierbei im Gegensatz zu Hobbes zu der Fiction eines ursprünglichen Friedenszustandes gelangt, so erscheint bei ihm zum ersten Male in der neueren Ethik die später so oft wiederholte Idee eines idealen Naturzustandes. Indem endlich Cumberland den Zweck des Sittlichen in das Gesammtwohl verlegt, kehrt er auf Bacos Anfänge zurück und ist der Repräsentant einer fortan in der englischen Moralphilosophie vorherrschend bleibenden Richtung. Da er aber das Gesammtwohl zwar von der Wohlfahrt der Einzelnen scheidet, anderseits jedoch eine innige Wechselwirkung beider anerkennt und über die Natur des ersteren eine zureichende Aufklärung nicht gibt, so bleibt immer noch die Frage eine offene, ob das Gesammtwohl wirklich im Sinne Bacos eine selbständige Bedeutung besitze, oder ob es nicht schliesslich doch, wie Hobbes behauptet hatte, nur in dem Wohle aller Einzelnen bestehe.

Den bedeutendsten Einfluss auf die Beantwortung dieser Frage gewinnt John Locke, dessen Arbeiten auch nach der Seite der Ethik weniger sich auszeichnen durch Neuheit der Ideen als durch Besonnenheit des Urtheils und behutsames Vermeiden extremer, dem gesunden Menschenverstand parodox erscheinender Ansichten. War das letztere besonders der Fehler von Hobbes, dieses weit originaleren und kühneren Denkers gewesen, so ist es dessen Einseitigkeit die Locke überall zu vermeiden sucht, während er doch in seinen Grundanschauungen ihm folgt, indem er zugleich den Intellectualismus bekämpft. Insbesondere bestreitet er die von dem letzteren behauptete angeborene Wahrheit der sittlichen Grundsätze, um dieselben wieder mit Hobbes als erworbene Verstandeserkenntnisse zu betrachten*). Während jedoch dieser eine solche Entstehung mehr behauptet als wirklich begründet hatte, ja sogar in der von ihm angenommenen und auf logische Evidenz zurückgeführten Allgemeingültigkeit der sittlichen Normen eine Voraussetzung machte, die den Anschauungen des Intellectualismus verwandt war, bemühte sich Locke eingehend die Angeborenheit der sittlichen Ideen gerade dadurch zu widerlegen, dass er auf ihre individuelle Verschiedenheit und auf den Zweifel, dem sie

*) Essay concerning human understanding, B. I, chap. 3.

fortwährend begegnen, hinwies. Auch darin stimmt er mit Hobbes überein, dass er als letztes Motiv aller menschlichen Handlungen und darum auch der sittlichen die Selbstliebe betrachtet, die er nur in ihrer Entstehung und ihren Wirkungen näher analysirt*). Indem er sie aus der Fähigkeit Lust und Schmerz zu empfinden ableitet, sucht er, ähnlich wie es schon vor ihm Cumberland gethan, die Entstehung sittlicher Regungen aus der Beobachtung der gesellschaftlichen Verhältnisse und der aus dieser sich ergebenden nützlichen und schädlichen Folgen unserer Handlungen abzuleiten. Die Voraussetzung eines ursprünglichen Wohlwollens erscheint aber dabei Locke überflüssig; alle Wirkungen die man ihm zuschreibt seien aus dem subjectiven Empfindungsvermögen für Lust und Schmerz und der daran geknüpften Reflexion zu erklären. Anderseits jedoch vermeidet er es nicht minder, mit Hobbes einen ursprünglichen Zustand des Kampfes anzunehmen: es genügt ihm festzustellen, dass von Anfang an das individuelle Streben nach Glück und die Scheu vor dem Schmerze. von der Reflexion unterstützt, die auf das Gemeinwohl gerichteten Bestrebungen erzeugen mussten. In dieser durch Erfahrung gewonnenen Erkenntniss des Nützlichen und Schädlichen erblickt er jene lux naturalis, jenes natürliche Sittengesetz, welches schon Baco und Hobbes als die allgemeinste Richtschnur des sittlichen Handelns betrachtet hatten. Aber er scheidet weder wie Baco dieses natürliche von dem religiösen Gebot, noch coordinirt er beide einander, wie es Hobbes gethan, sondern ähnlich wie wir Gott aus seinen Werken erkennen, so sollen wir auch der göttlichen Sittengebote durch die sittliche Erfahrung inne werden, und in diesem freilich völlig veränderten Sinne behauptet er nun mit den Intellectualisten, das göttliche Sittengebot gelange zu uns durch das Licht der Natur. Schneller und sicherer seien wir ausserdem in den Besitz desselben durch die Offenbarung getreten, welche demnach nicht durch ihren Inhalt, sondern nur durch die Art ihrer Mittheilung an den Menschen von dem empirisch entstandenen natürlichen Sittengesetz sich unterscheide**). In dieser Auffassung des Verhältnisses von Offenbarung und natürlicher Entwicklung klingt zum ersten Mal ein Grundgedanke der rationalistischen Theologie der Aufklärungszeit an, den noch Lessing in seinen „Ideen über die Erziehung des Menschengeschlechts“ weiter ausgeführt hat.

Von dem natürlichen Sittengesetz, von dem auf diese Weise das religiöse nur eine besondere Form ist, unterscheidet dann Locke mit Hobbes das bürgerliche Gesetz, dem er als beschränkenden Factor das Gebot der öffentlichen Meinung beifügt, da in ihr das bürgerliche Gesetz sein Correctiv findet, welches theils Missbräuche verhütet theils seine fort-

---

*) Ebend. B. II, chap. 20, 21.

**) Ebend. B. IV, chap. 10, 18, 19. Reasonableness of the christianity, Works. 1751, Vol. II, p. 509.

währende Weiterbildung möglich macht*). Der starre politische Rechtsbegriff eines Hobbes wird dadurch beseitigt. Die Suprematie aber in diesem Triumvirat der Sittengesetze kommt weder dem politischen zu, wie bei Hobbes, noch dem religiösen, wie bei den Intellectualisten, sondern dem natürlichen auf der Grundlage der allgemeinen Lust- und Schmerzempfindungen und des Reflexionsvermögens empirisch entstandenen Sittengebot. Es ist dem durch Offenbarung vermittelten religiösen Gesetz überlegen; denn während es den nämlichen Inhalt hat, ist es das allgemeinere, jedem Menschen zugängliche. Es ist dem bürgerlichen Gesetz und dem Gesetz der öffentlichen Meinung überlegen; denn diese beruhen auf der nämlichen lux naturalis, sie sind also nur Bethätigungen und Anwendungen des natürlichen Sittengesetzes. Sie sind aber allerdings — in dieser Beziehung bleibt Locke dem formalen Standpunkte von Hobbes getreu — diejenigen Bethätigungen, welche im praktischen Leben immer erst entscheiden können, was sittlich sei und was nicht**).

In seiner Auffassung der Motive wie der Zwecke des Sittlichen kehrt hiernach Locke im wesentlichen zu der Anschauung von Hobbes zurück. Motiv der Sittlichkeit bleibt ihm die Selbstliebe, Zweck derselben das Gesammtwohl, das sich ihm aber ebenfalls aus dem Wohl aller Einzelnen zusammensetzt. Doch vermeidet er die metaphysische Hypothese eines der Gesellschaft vorausgehenden Anfangszustandes und nimmt vielmehr stillschweigend an, dass die nämlichen psychologischen Motive den Menschen immer bestimmt haben und darum wohl auch immer von den nämlichen Wirkungen gefolgt werden. Unter diesen Motiven treten die affectiven in der Betonung von Lust und Schmerz als den eigentlichen Quellen unserer Handlungen etwas mehr hervor als bei Hobbes und den Intellectualisten. Aber das Intellectuelle spielt doch noch eine dominirende Rolle. Nur darum bekämpft Locke die Annahme eines ursprünglichen Wohlwollens, weil Alles was dieses leisten könnte nach ihm die Reflexion leistet. Lust und Schmerz bilden daher auch nicht eigentlich Motive des sittlichen Handelns wie in dem antiken Hedonismus, sondern nur die Grundbedingungen desselben, während die Entscheidung über den Inhalt der Handlung immer von der Reflexion ausgeht. In dieser Beziehung vergleicht Locke sogar, hierin abermals an Hobbes erinnernd, die Anwendung der sittlichen Gesetze auf einzelne Fälle mit der Anwendung mathematischer Axiome. Hat er auch hierbei zunächst die praktische Sittenlehre im Auge, so stehen doch diese Ausführungen offenbar im innigsten Zusammenhang mit der Auffassung, die er mit Hobbes und den Intellectualisten gemein hat, und nach der alle sittlichen Werthurtheile

*) Ebend. B. II, chap. 28, §. 7 ff.
**) Ebend. B. II, chap. 20, §. 2 und 28, §. 5.

Resultate vernünftiger Einsicht und verständiger Ueberlegung sind.

In dieser Auffassung schliesst sich an Locke eine Richtung an, die man füglich als die der jüngeren Intellectualisten bezeichnen könnte. Von den älteren trennt sie ihr dem Empirismus zugeneigter Standpunkt: von Locke scheidet sie die diesem eigene subjectivistische Auffassung des Sittlichen und seine damit zusammenhängende rein formalistische Begründung der Allgemeingültigkeit desselben, welcher gegenüber sie eine objective Realität des Sittengesetzes nachzuweisen suchen, womit seine allgemein verpflichtende Kraft von selbst gegeben sei. Die Hauptvertreter dieses objectiven Intellectualismus sind William Wollaston und Samuel Clarke*). Nach ihnen besitzen die sittlichen Normen eine objective Realität, die, wie Clarke behauptet, derjenigen der mathematischen und physikalischen Gesetze ebenbürtig ist, so dass eine Rechtsverletzung auf sittlichem Gebiete das nämliche sei wie eine den Naturgesetzen widerstreitende Veränderung der Eigenschaften der Körper auf natürlichem. Wie das Wahre in der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit der Natur der Dinge bestehe, so das Gute in der Uebereinstimmung unserer Handlungen mit den Dingen. So unabhängig von Willkür und subjectiver Satzung denken sich diese Philosophen das Sittliche, dass sie, nachdem Gott die Dinge geschaffen hat so wie sie sind, nicht einmal mehr eine willkürliche Veränderung im Lauf derselben durch Gott selbst für möglich halten. Jedem Ding ist von ihm unabänderlich seine Bestimmung angewiesen; es nach dieser Bestimmung behandeln ist nach Wollaston gleichzeitig sittlich und gehorsam gegen Gott handeln. Wie Gott der Natur ihre unabänderlichen Gesetze gegeben hat, die er niemals verletzt, so hat er nach Clarke auch allen Dingen eine bestimmte Angemessenheit zu einander gegeben, in welcher ihre sittliche Natur besteht.

In diesen Ausführungen wird der Intellectualismus dermassen auf die Spitze getrieben, dass der specifische Inhalt des Sittlichen völlig zum Verschwinden kommt. Bei Wollaston rückt das sittliche Vergehen auf gleiche Linie mit dem intellectuellen Irrthum, und bei Clarke, der hier nebenbei von der Naturphilosophie Newtons beeinflusst ist, erscheint es sogar wie die Abweichung von einem unverbrüchlichen Naturgesetze. Doch bei allen diesen Schwächen hatte der Versuch, dem Sittlichen eine objective Allgemeingültigkeit zu sichern, dem Subjectivismus der Locke'schen Richtung gegenüber seine Berechtigung, und aus diesem Grunde hat es auch noch

*) Wollaston, The religion of nature delineated, 6. edition. London 1738. Die Hauptstellen hieraus bei Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, 1. Abth., Beil. S. XLIII ff. Clarke, A discourse of the being and attributes of God etc. Deutsche Uebersetzung, Braunschweig und Hildesheim 1756, 2. Abhandlung, S. 187 ff.

in späterer Zeit innerhalb der englischen Moralphilosophie an ähnlichen Bestrebungen nicht gemangelt.

c. Shaftesbury und die englische Verstandesmoral.

Abgesehen von der subjectivistischen und formalistischen Begründung der Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes, gegen welche die späteren Intellectualisten sich auflehnen, forderten aber Locke's Aufstellungen noch in einer zweiten Beziehung, in welcher dieselben mit dem Intellectualismus übereinstimmten, den Widerspruch heraus: es war dies die ausschliessliche Zurückführung der sittlichen Vorstellungen auf Verstandeserkenntniss und Reflexion. Zwar hatte Locke selbst schon Lust und Unlust als individuelle Motive anerkannt, aber einer Anwendung dieses affectiven Elementes auf das sittliche Handeln war er aus dem Wege gegangen. Hier tritt nun Shaftesbury der einseitig intellectualen Entwicklung der ganzen bisherigen Ethik gegenüber, indem er zum ersten Male den Versuch einer emotionalen Begründung derselben unternimmt.

Dieser an ästhetischem Sinne und literarischer Begabung alle seine Vorgänger überragende Mann ist der Erste, der die Schwäche der Verstandesmoral klar erkennt, indem er auf die Ursprünglichkeit des sittlichen Gefühls hinweist, die eine Ableitung desselben aus der Erwägung über die nützlichen oder schädlichen Folgen einer Handlung unmöglich mache. Jene Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit beweist ihm, dass das Sittliche auf Affecten und Neigungen beruht, die in der natürlichen Organisation des Menschen ihre Quelle haben, und die immer erst nachträglich zu Gegenständen des Nachdenkens gemacht werden können, wo dann die sittlichen Urtheile aus ihnen hervorgehen. Jener ursprünglichen Affecte gibt es nach Shaftesbury drei Arten: 1) sociale, die auf das Wohl der Gemeinschaft gerichtet sind; er bezeichnet sie, um ihre besonders innige Beziehung zur menschlichen Natur hervorzuheben, mit einem leicht misszuverstehenden Ausdruck als „natürliche Neigungen“; 2) egoistische, welche nur das eigene Wohl bezwecken; und 3) solche, die weder zum eigenen noch zum allgemeinen Wohl dienlich sind, und die er daher „unnatürliche Affecte“ nennt: hierher gehören Hass, Zorn und die Leidenschaften überhaupt. Die Sittlichkeit besteht ihm nun in dem richtigen Verhältniss der socialen und der egoistischen Affecte und in dem Fehlen derjenigen, die weder für das eigene noch für das Gemeinwohl dienlich sind*).

Damit kehrt Shaftesbury zu dem Grundgedanken der Aristotelischen

*) An inquiry conc. virtue and merit. Deutsche Uebersetzung in des Grafen v. Shaftesbury Werken, Bd. 2, Buch II. Vgl. auch v. Gizycki, Die Philosophie Shaftesbury's, Leipzig und Heidelberg 1876, S. 73 ff.

Ethik zurück: das Sittliche ist ihm das Massvolle, Harmonische; aber die Art der Massbestimmung ist bei ihm eine andere: nicht allgemein in der richtigen Mitte zwischen entgegengesetzten Eigenschaften, sondern in der richtigen Mitte zwischen den auf das Gemeinwohl und den auf das eigene Wohl gerichteten Neigungen besteht ihm die Tugend. Indem er den socialen Neigungen die gleiche Ursprünglichkeit einräumt wie den egoistischen, knüpft er an Cumberland an und setzt sich in den bestimmtesten Gegensatz zu Hobbes, aber auch zu Locke. Insbesondere jenem gegenüber bringt er eine optimistische Auffassung der menschlichen Natur zur Geltung. Der Mensch ist ursprünglich nicht wild und feindselig gesinnt gegen Seinesgleichen, sondern friedlich und wohlwollend; aber freilich liegt, wie er zugesteht, dieser Kern der Menschenliebe nicht unmittelbar offen zu Tage, sondern er bedarf der Entwicklung und ist der Vervollkommnung fähig*). Und dies eben leistet die sittliche Erziehung, dass sie uns über unser eigenes Wesen zu innerer Klarheit verhilft. In diesem Sinne ist das Sittliche, so sehr es in der Natur begründet ist, doch eine Kunst, und es wird dadurch noch verwandter dem Schönen, dem es ohnehin schon durch den Begriff des Masses und der Harmonie, dem beide sich unterordnen, nahe gerückt ist. Auch darin ist aber das Sittliche dem Schönen verwandt, dass es unmittelbar und durch sich selbst Befriedigung erweckt. Die Glückseligkeit ist darum ein Bestandtheil der Sittlichkeit, nicht erst eine Folge derselben. Noch Locke hatte der Belohnungen und Bestrafungen, die an die Befolgungen und Nichtbefolgungen des Sittengesetzes gebunden sind, nicht entbehren können. Gegen diese Auffassung wendet sich Shaftesbury auf das Entschiedenste: die Sittlichkeit trägt ihren Lohn in sich selber; sie ist mit der höchsten inneren Befriedigung verbunden und bedarf daher nicht einer äusseren Richtschnur, an der sie gemessen wird, sondern sie selbst dient als Massstab für den Werth aller menschlichen Leistungen.

Hiermit verändert sich zugleich völlig das Verhältniss des Sittlichen zum Religiösen. Während die Intellectualisten und selbst Locke durch sein Festhalten am Offenbarungsbegriff jene auf dieser beruhen liessen, empfiehlt sich nach Shaftesbury vielmehr die Religion selbst nur durch ihre Uebereinstimmung mit der natürlichen Sittlichkeit. Wenn wir an einen Gott glauben, so legen wir damit den Prädicaten Gut und Gerecht eine wahrhafte Existenz bei; darum können wir unmöglich diese Prädicate selbst wieder aus dem Willen Gottes ableiten. Ist auf diese Weise Shaftesbury eifrig bemüht die Ethik aus den Banden der Theologie zu befreien, so ist er aber darum weit entfernt den ethischen Werth der Religion gering zu achten. Er nimmt in dieser Beziehung im wesentlichen den Baconischen Standpunkt ein: die wahre Religiosität, d. h. der Glaube an eine Gottheit, welche selbst ein Vorbild sittlicher Vollkommenheit ist, fördert die Sitt-

*) Die Moralisten, eine philosophische Rhapsodie. A. a. O. Thl. II, Abschn. 4.

lichkeit, indem sie uns antreibt diesem Vorbilde nachzustreben. Dagegen sind der Aberglaube und der religiöse Fanatismus schlimmere Feinde derselben als der Atheismus: dieser verhält sich wenigstens indifferent, jene aber zerstören das natürliche Gefühl von Recht und Unrecht und erzeugen unsittliche Neigungen*).

In diesen Folgerungen tritt der Unterschied Shaftesburys von Locke und den Intellectualisten am schärfsten hervor. Eine innere Identität des Sittlichen und des wahrhaft Religiösen hatten auch diese gelehrt. Aber das religiöse Gebot galt ihnen als coordinirt dem natürlichen Sittengesetz; selbst Locke hatte zugestanden, dass das letztere durch das erstere seine stärkste Bekräftigung empfange. Shaftesbury vollendet die Trennung beider Gebiete, indem er das Abhängigkeitsverhältniss umkehrt: das Sittengesetz hat sich nicht durch seinen religiösen Ursprung, sondern das religiöse Gebot hat sich durch seinen sittlichen Inhalt als wahr zu legitimiren. Viel bedeutsamer noch ist aber der Schritt, den er in der psychologischen Motivirung des Sittlichen thut, indem er hier mit dem Standpunkte der Reflexion und der Nützlichkeitserwägungen, den seine sämmtlichen Vorgänger einnehmen, vollständig bricht. Das Urtheil über Gut und Böse geht der Vorstellung des Guten und Bösen nicht voran, sondern folgt ihr immer erst nach. Ist auf diese Weise das natürliche Sittengesetz vor jeder Reflexion in uns wirksam, so kann aber sein Inhalt nur in einem Affect oder in einem Verhältniss von Affecten bestehen; und da sich alles sittliche Handeln theils auf uns selbst theils auf unsere Mitmenschen bezieht, so bietet sich unmittelbar die Harmonie zwischen den egoistischen und den socialen Affecten als dieses Verhältniss dar. Ist so psychologisch das Sittliche von der Reflexion unabhängig gemacht, so kann nun aber endlich der Zweck desselben nicht mehr in der Aussicht auf Belohnungen und Bestrafungen, weder in diesem noch in einem jenseitigen Leben, bestehen; auch der Nutzen kann höchstens als ein Nebenerfolg der sittlichen Handlung, nicht aber als das letzte und hauptsächlichste Ziel derselben gelten. Als solches bleibt vielmehr die innere Glückseligkeit übrig, die unmittelbar mit dem sittlichen Leben verbunden ist.

So wird die Autonomie des Sittlichen durch Shaftesbury nach allen Richtungen festgehalten. Das Sittliche ist autonom: 1) gegenüber der Religion, der es Gesetze gibt statt solche von ihr zu empfangen; 2) in Bezug auf seine Motive, denn es entspringt nicht aus der Reflexion über äussere Erfolge oder aus der Anschauung objectiver Verhältnisse, sondern aus der menschlichen Organisation und den ihr eingepflanzten Affecten; 3) in Bezug auf seine Zwecke, denn diese bestehen nicht in dem äusseren Nutzen der Handlungen oder in der Belohnung die ihnen

*) Ueber die Tugend, Buch I, Thl. 3.

zu Theil wird, sondern allein in dem inneren Gefühl der Beseligung, welches das sittliche Erlebniss begleitet.

Trotz der hohen Vorzüge, welche diese Theorie durch die Trennung des Sittlichen von fremden Beweggründen und durch den Werth, den sie den Gefühlen und Affecten im Gegensatze zur Reflexion anwies, unverkennbar besitzt, konnte sie doch nicht in allen Beziehungen die Zeitgenossen befriedigen. Besonders darin machte sich eine Lücke fühlbar, dass diese Philosophie die Thatsache der sittlichen Verpflichtung nicht hinreichend begreiflich machte. Je mehr sie bestrebt war das Sittliche als ein natürliches Erzeugniss der menschlichen Organisation aufzufassen, um so mehr musste ihr der Begriff der Pflicht unter den Händen entschwinden. Wie das Schöne, mit welchem das Sittliche durch die in ihm vorausgesetzte Harmonie natürlicher Affecte in nächste Verbindung gebracht war, von einer Pflicht des Handelns nichts enthält, so wurde durch jene Harmonie höchstens die befriedigende Wirkung sittlicher Regungen begreiflich gemacht, nicht aber die tiefe und mit dem ästhetischen Missfallen kaum vergleichbare Unbefriedigung erklärt, welche das Bewusstsein der Schuld begleitet. Die optimistische Weltanschauung des Philosophen gab allenfalls über die subjectiven Wirkungen des Guten, nicht aber über diejenigen des Bösen Rechenschaft. Hier hatten Locke und die Intellectualisten trotz ihrer mangelhaften psychologischen Auffassung doch den praktischen Forderungen mehr entsprochen, indem sie auf das subjectiv oder objectiv verpflichtende Gesetz hinwiesen, dessen Verletzung innere und äussere strafende Folgen nothwendig nach sich ziehe. Diese Umstände machen es einigermassen begreiflich, dass jene Moraltheorie einen ihrer Bedeutung entsprechenden Anklang in ihrer eigenen und der unmittelbar folgenden Zeit nicht gefunden hat, sondern dass hier namentlich in England gerade die von Shaftesbury mit so gewichtigen Gründen bekämpfte Verstandesmoral die Herrschaft behauptete.

Den wesentlichsten Antheil an diesem Erfolg hat jedenfalls das theologische Interesse, und dem entsprechend ist die nun zur Geltung kommende Richtung der Verstandesmoral zugleich theologische Utilitätsmoral. Diese Anschauung, die von Locke bis auf unsere Tage in England zahlreiche Anhänger zählt und gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Paleys Moralphilosophie ihre beste Darstellung gefunden hat, beurtheilt das Sittliche vom Gesichtspunkte einer egoistischen und nüchternen Nützlichkeitslehre aus*). Zwar besteht nach ihr der äussere Charakter der

*) William Paley, Principles of moral and political philosophy. London 1785. Deutsch von Garve, 1788. Im Gebiet der praktischen Moral, die für uns hier ausser Rücksicht bleibt, enthält übrigens Paleys Werk viele vortreffliche Bemerkungen.

moralischen Handlung darin, dass sie nicht auf das eigene irdische Wohl sondern auf das der Mitmenschen gerichtet ist. Aber ihre inneren Motive sind einerseits der Wille Gottes, welcher diese Art der Handlungen vorgeschrieben hat, und anderseits das Streben die ewige Seligkeit zu erwerben, welche als Belohnung denjenigen versprochen ist, die dem Willen Gottes gehorsam sind. So wird hier das Sittengesetz zu einem äusseren Gebot, welches weniger durch seinen eigenen Inhalt verpflichtet als durch die Art, wie es von Gott gegeben ist und aufrecht erhalten wird. Die Erfüllung der Pflicht aber ist vor allem ein Act der Klugheit, da jeder Einsichtige die dauernden Güter den vergänglichen vorziehen muss. Dass das Sittengesetz durch sich selbst oder durch moralische Gefühle im Stande sei sittliche Handlungen hervorzubringen, stellen diese Moralphilosophen zumeist ausdrücklich in Abrede. Der Mensch ist ihnen zwar nicht wie einem Augustinus und den ihm folgenden christlichen Ethikern von Natur böse, aber er ist von Natur egoistisch und kann daher nur durch ein System von jenseitigen Belohnungen und Strafen, wie sie das Evangelium in Aussicht stellt, zu einem sittlichen Leben veranlasst werden.

Es ist bezeichnend, dass in dieser theologischen Utilitätsmoral im wesentlichen die nämliche Grundanschauung über die Motive des menschlichen Handelns herrscht, wie sie um dieselbe Zeit der Vorkämpfer des ethischen Materialismus, Mandeville, in seiner berühmten „Bienenfabel" zur Geltung bringt*). Auch er behauptet, dass der Egoismus die einzige wirkliche Triebfeder menschlicher Handlungen sei. Nur ist bei ihm nicht das göttliche Gebot oder eine im Jenseits in Aussicht gestellte Belohnung die Quelle unegoistischer Handlungen, sondern diese sind ein heuchlerischer Schein, bei dem ein Jeder für die Opfer die er bringt einen um so reicheren Gewinn theils in der Ehre, die ihm zu Theil wird, theils in materiellen Gütern zu erringen hofft. Nimmt man aus der theologischen Utilitätsmoral den Himmel hinweg, so unterscheidet sie sich nicht allzuviel von der Moral dieser Bienenfabel.

Eine tiefer gehende psychologische Begründung der sittlichen Motive versucht einer der weltlichen Vertreter der Verstandesmoral zu geben, David Hartley**). Er greift auch hier zurück auf das Princip der Association, dessen psychologische Würdigung und Anwendung sein Verdienst ist. Wie Locke und die anderen Utilitarier geht er von der Voraussetzung aus, dass die Selbstliebe das ursprüngliche Motiv des menschlichen Handelns sei, sucht dann aber nachzuweisen, dass dieses Motiv

*) The fable of the bees or private vices public benefits, zuerst 1714 in London erschienen, dann mit einem längeren Commentar des Verfassers öfter aufgelegt. Charakteristische Belegstellen siehe bei Erdmann a. a. O. II. 1, S. LXXXI ff.

**) De l'homme et de ses facultés. Trad. par Sicard. Paris 1802. T. II, chap. IV

allmählich eliminirt werden könne, indem durch Association die subjectiven Lustgefühle mit den Objecten, auf die sie sich beziehen, innig verbunden werden, so dass diese Objecte zuletzt auch ohne ein egoistisches Interesse Lust erwecken. Indem nun ferner die Vorstellung sich ausbildet, dass, je weniger das Ich betheiligt ist, um so weniger die Lustgefühle durch begleitende Uebel gestört sind, müssen allmählich die egoistischen durch die unegoistischen Motive besiegt werden. Die eigentliche Substanz der Sittlichkeit besteht ihm schliesslich in der Hingabe an Gott und die Mitmenschen. Indem Hartley diese Hingabe als eine selbstlose fordert, bleibt er frei von dem Egoismus der gewöhnlichen Utilitätsmoral, wie er denn auch in seiner Anerkennung des Werthes der Gefühle der emotionalen Ethik nahe kommt.

d. David Hume und die schottische Gefühlsmoral.

Schon Shaftesbury hatte den Ursprung des Sittlichen auf bestimmte Affecte zurückgeführt; doch liessen seine Ausführungen über diesen Gegenstand Manches zu wünschen übrig. Dass das Sittliche in einem Gleichmass der selbstischen und socialen Affecte bestehe, war von ihm kaum zureichend nachgewiesen worden; insbesondere musste aber die zu weit gehende Analogie des Ethischen mit dem Aesthetischen Bedenken erregen.

In diesem Sinne sucht daher schon der erste Vertreter der schottischen Gefühlsmoral, Francis Hutcheson, die Anschauungen seines Vorgängers zu ermässigen und zu berichtigen*). In einer blossen Harmonie zwischen den egoistischen und den socialen Trieben kann nach ihm das Sittliche nicht bestehen; dagegen spricht das unbedingte Uebergewicht, welches in unserer Beurtheilung der Sympathie gegenüber allen selbstischen Neigungen eingeräumt wird. Nicht eine Harmonie zwischen verschiedenen Affecten, sondern der Sieg der reinen uninteressirten Liebe über alle anderen Willensrichtungen erweckt unsere Zustimmung. Frömmigkeit und Güte sind daher die einzigen Tugenden; die eigene Vervollkommung aber hat nur dann einen Werth, wenn sie auf diese Tugenden gegen Gott und gegen die Mitmenschen sich zurückbezieht. Jener Sieg der selbstlosen Neigungen kann nun allein durch einen besonderen Affect der Billigung zu Stande kommen, der sich mit jeder wohlwollenden Regung verbindet. Dieser Affect beruht weder auf der Reflexion über den Nutzen einer Handlung noch auf einem göttlichen Machtgebot noch auch auf der Erkenntniss der Wahrheit gewisser Sätze, sondern er ist ein angeborener Sinn oder Instinct von specifischer Art, der nur verschiedene Grade der Entwicklung unterscheiden lässt. Die Vernunft hat für das Sittliche nicht, wie es die Verstandesmoral voraussetzt, eine primäre, sondern nur eine secundäre

*) Philosophia moralis, lib. I, cap. I, §. 9—13, cap. II, §. 5—12, cap. V.

Bedeutung, insofern sie uns die sittlich werthvollen Genüsse von den werthlosen unterscheiden lehrt, und insofern sie uns zur Erkenntniss der sittlichen Weltordnung und der sie erhaltenden Macht und Güte Gottes verhilft. Dieser Gedanke ist zugleich massgebend für das Verhältniss der Religion zum sittlichen Leben. Der Hauptwerth der ersteren liegt für Hutcheson in den unendlichen sittlichen Eigenschaften, die wir Gott beilegen. Darum schreibt er der Religion einen ungleich grössern sittlichen Werth zu als sein Vorgänger. Insbesondere auch der äussere Cultus liegt ihm in einem Trieb nach gemeinsamer Gottesverehrung und somit in der nämlichen geselligen Natur des Menschen begründet, aus welcher alle wohlwollenden Neigungen entspringen*).

Indem Hutcheson der Vernunftthätigkeit durchaus nur eine untergeordnete Bedeutung auf sittlichem Gebiete zugesteht, hat in ihm schon die Richtung der Gefühlsmoral ihren Höhepunkt erreicht. Sie war damit aber zugleich in eine Einseitigkeit verfallen, die ihre Correctur erforderlich machte. Einseitig war sie in doppelter Beziehung: einmal weil sie den sittlichen Affect nur in das Wohlwollen verlegte und desshalb der persönlichen Tüchtigkeit nur von diesem Gesichtspunkte aus einen sittlichen Werth zugestand; sodann aber weil sie nicht nur die sittlichen Gefühlsregungen sondern auch die Billigung und Missbilligung, die doch immer eine gewisse Vergleichung und Beurtheilung voraussetzen, für den Affect in Anspruch nahm. In beiden Beziehungen wird Hutcheson durch David Hume ergänzt und weiter gebildet.

Indem David Hume nicht bloss das Wohlwollen als eine Tugend gelten lässt, besteht ihm das Sittliche, ähnlich wie Shaftesbury, in einer harmonischen Vereinigung von Eigenschaften, unter denen neben den socialen auch individuelle, die ihrem Träger selbst zum Nutzen gereichen, und endlich andere, die gleichzeitig dem Handelnden und seinen Nebenmenschen vortheilhaft sind, anzuerkennen seien**). Hume verlangt für den Begriff der Sittlichkeit eine vollkommene Ausbildung aller dieser Seiten der Menschennatur. Da dieselben auf natürlichen Anlagen beruhen, so bekämpft er diejenigen Ethiker, welche in der Freiwilligkeit gewisser Handlungen ein Kennzeichen ihres sittlichen Charakters sehen. Vielmehr erscheint ihm eine Handlung darum nicht minder werthvoll, wenn sie aus der natürlichen Disposition des Charakters heraus mit innerer Nothwendigkeit erfolge***). Lässt er in dieser Beziehung das Sittliche mit dem Natürlichen zusammenfliessen, so glaubt er doch einen wesentlichen Unterschied der sittlichen Gefühle von anderen natürlichen Gefühlen sta-

*) Ebend. cap. IV.

**) Inquiry conc. the principles of morals, Sect. IX.

***) Inquiry etc., App. IV.

tuiren zu müssen. Er besteht darin, dass unsere moralischen Affecte nicht bloss wie die sinnlichen von dem augenblicklichen Genuss, dem momentanen subjectiven Interesse angeregt werden, sondern dass sie einen vollkommen objectiven und uninteressirten Charakter gewinnen, indem wir moralisches Wohlgefallen an Handlungen empfinden, die uns selbst nicht den geringsten Nutzen, ja die uns unter Umständen sogar Schaden bringen, oder indem wir die sittliche Grösse von Personen bewundern, die in einer längst entlegenen Zeit gelebt haben. Hume bezeichnet dieses allgemeine Werthgefühl für moralische Eigenschaften und Handlungen als Sympathie. In seinem älteren Werke „über die menschliche Natur“ gibt er für die Entstehung desselben eine Erklärung, die an Hartleys Associationstheorie erinnert, wie er ja auch in seiner Erkenntnisslehre bekanntlich das Associationsprincip auf das Scharfsinnigste angewandt hat. Ursprünglich, meint er, muss auch bei moralischen Eindrücken das Nähere unser Gefühl intensiver erregen als das Fernere. Aber durch Erfahrung lernen wir allmählich unsere Gefühle oder wenigstens die Werthurtheile, die sich auf sie gründen, von diesem Einfluss befreien, und es pflegt dann im Gegentheil durch die Wirkung, welche die Grösse der Entfernung auf unsere Einbildungskraft ausübt, unsere Bewunderung mit der zeitlichen Ferne der Personen oder Handlungen die wir beurtheilen zuzunehmen*). Dieses Gefühl der Sympathie, das wir so für Handlungen empfinden die uns selbst durchaus nicht berühren, hat aber gleichwohl nach Hume eine egoistische Wurzel. Denn wir würden Sympathie mit der Tugend nicht empfinden, wenn wir uns nicht selbst in Gedanken an die Stelle derjenigen setzten, die Nutzen und Vortheil von der tugendhaften Handlung davon tragen. Die Sympathie Humes ist somit sehr verschieden von jenem Affect des Wohlwollens und der allgemeinen Menschenliebe, welchen Hutcheson zur Basis seiner ethischen Theorie gemacht hatte. Dieser ist völlig selbstlos, jene stammt ursprünglich aus der Selbstliebe; aber im Endziel treffen beide zusammen: beide fordern das Zustandekommen interesseloser sittlicher Werthurtheile und Handlungen**).

In allen diesen Ausführungen steht Hume im wesentlichen auf dem Boden der Gefühlsmoral. Theils erweitert er den einseitigen Sittlichkeitsbegriff Hutchesons, theils ist er bemüht eine tiefere psychologische Motivirung der sittlichen Billigung und Missbilligung zu gewinnen. Aber eine Schwäche hat diese Motivirung. Indem sie zwischen den sittlichen und anderen natürlichen Affecten keinen principiellen Unterschied anerkennt, gibt sie über die Entstehung sittlicher Normen von absolut verpflichtender Kraft und über die eminente Werthdifferenz, die in Folge dessen zwischen dem Sittlichen und allen anderen Lebensgebieten entsteht, keine zureichende Rechenschaft. Einem so feinen Beobachter wie Hume konnte diese Lücke

*) Treat. on hum. nature, B. II, P. III, Sect. VII, VIII.

**) Treat., B. III, P. I, P. III, Sect. I. Inquiry etc., Sect. V, P. II, und App. II.

nicht ganz entgehen, und sie dürfte es daher wohl gewesen sein, die ihn veranlasste zur Ergänzung seiner Theorie wesentliche Bestandtheile der bisherigen Reflexionsethik sich anzueignen, so dass er, wenn man seine Anschauungen zusammen nimmt, zwischen der Gefühlsmoral Shaftesburys und der schottischen Schule und der Verstandes- und Utilitätsmoral Lockes mitten inne steht.

Während nämlich alle sonstigen sittlichen Urtheile nach Hume auf Sympathie und demnach indirect auf der Selbstliebe beruhen, soll es eine moralische Eigenschaft geben, die von vornherein vollkommen selbstlos auftrete und daher auch aus dem Sympathiegefühl nicht abgeleitet werden könne: die Gerechtigkeit*). Soweit unsere natürlichen Gefühle uns bestimmen, sind wir parteiisch für uns selbst und also ungerecht gegen Andere. Auch die Sympathie kann daran nichts ändern, da auch bei ihr das Ich den Mittelpunkt bildet, auf welchen sich schliesslich alle Affecte und Urtheile beziehen. Bei der Gerechtigkeit ist dies anders. Sie kann daher, wie Hume meint, nicht zu den natürlichen Tugenden gerechnet werden: sie ist keine dem Menschen ursprüngliche Eigenschaft, beruht nicht auf einem unmittelbaren Gefühl, sondern setzt Verstand und Ueberlegung voraus, und insofern ist sie eine künstliche Schöpfung, womit aber keineswegs gesagt sein soll, dass ihre Entwicklung auch unterbleiben könnte; vielmehr ist diese ebenso nothwendig wie die der übrigen sittlichen Eigenschaften. Aber während die letzteren aus der ursprünglichen Natur des Menschen hervorgehen, ist jene eine Art Erfindung zu nennen, welche erst auf Grund der Erwägung der Verhältnisse sich vollziehen kann, in denen sich der Mensch zu andern Menschen, namentlich mit Rücksicht auf das ihm und ihnen zugehörige Eigenthum, befindet. Die Entstehung der Gerechtigkeit setzt also nicht nur mancherlei empirische Bedingungen, sondern auch eine Reflexion über dieselben voraus. Sie kann nur aus der Erwägung entspringen, dass wir durch eine Einschränkung unserer selbstischen Triebe mehr gewinnen, als wenn wir denselben frei die Zügel schiessen lassen. So ist der Gerechtigkeitsinn eine Correctur der natürlichen Triebe, die aber ebenso wie diese in der Selbstliebe ihre letzte Quelle hat. Eine solche Correctur, meint Hume, müsse von Anfang an die Reflexion gegenüber den natürlichen Trieben ausgeübt haben, und es seien darum die Annahmen eines Naturzustandes, wo die letzteren allein geherrscht hätten, eines ursprünglichen Kampfes Aller mit Allen oder eines goldenen Zeitalters, lediglich als Fictionen anzusehen**). Solche Fictionen könnten als Gedankenexperimente einen gewissen Werth beanspruchen, indem die Annahme eines egoistischen Naturzustandes uns die Unmöglichkeit auch nur der kürzesten Dauer eines solchen veranschauliche,

*) Treat., B. III, P. II. Inquiry, Sect. III.
**) Inquiry, Sect. III, P. I.

während umgekehrt die eines goldenen Zeitalters uns belehre, dass, wenn jeder Mensch von Wohlwollen gegen alle andern beseelt wäre, oder wenn die Natur für alle Bedürfnisse reichlich gesorgt hätte, die Tugend der Gerechtigkeit überflüssig sein würde.

Bei dieser Herleitung der Gerechtigkeit aus dem mässigenden Einflusse der Reflexion auf die Affecte wird Hume augenscheinlich durch die Idee der Entstehung des positiven Rechtes geleitet. Da er dieses mit seinem ganzen Zeitalter für eine von Grund aus willkürlich und planmässig entstandene Schöpfung hielt, so lag ihm der Gedanke nahe, auch die ethische Eigenschaft auf der alle Rechtsbildung beruht, die Gerechtigkeit, als eine Art Erfindung zu betrachten. Indem nun aber in seinem Moralsystem die Gerechtigkeit unter allen Tugenden die herrschende Stellung einnimmt, gewinnt praktisch das Moment der Reflexion das Uebergewicht über die Gefühlsmoral, von welcher er ausgegangen war.

Auch der Religion steht Hume wieder skeptischer gegenüber als Hutcheson. Seine Ansicht, soweit sie in den „Dialogen über natürliche Religion" hervortritt, scheint im wesentlichen die Baconische zu sein: eine abergläubische Religion ist schlimmer als gar keine. Ja er geht noch weiter: eine reine Religion enthält zwar nothwendig immer zugleich eine reine Sittenlehre, aber diese letztere kann darum doch nicht höher stehen als eine reine Sittenlehre überhaupt*). Als Resultat bleibt also, dass die Religion an und für sich für die Sittlichkeit werthlos ist, dass sie derselben zwar Gefahren, aber keine Vortheile zu bringen vermag, die nicht auch anderweitig zu erreichen wären.

In diesen Anschauungen geht Hume so weit als irgend einer der englischen Freidenker des 18ten Jahrhunderts; von den meisten derselben scheidet ihn aber die tiefere und umfassendere Begründung, die er seiner von den religiösen Beziehungen losgelösten Ethik zu geben sucht. Dennoch ist es der Reflexionsstandpunkt, den Hume so ganz und gar der Religion gegenüber einnimmt, der auch seine Ethik zu einer zwiespältigen macht. Sein Versuch, aus einem harmonischen Zusammenwirken verschiedenartiger sittlicher Affecte die Thatsachen des sittlichen Lebens abzuleiten, wird von dem Zweifel durchkreuzt, ob ein so interesseloser Affect wie die Gerechtigkeit auf dem egoistischen Boden menschlicher Gefühlsregungen möglich sei, und dieser Zweifel veranlasst ihn, seine Affecttheorie durch ein Hereinziehen verstandesmässiger Reflexion zu ergänzen, welche wesentlich von egoistischen Gesichtspunkten ausgeht. Denn nicht nur wird der Begriff der Gerechtigkeit durch seine Einschränkung auf die Eigenthumsverhältnisse, sondern es wird auch der Begriff des Eigenthums selbst in egoistischem Sinne verengt, da Hume nur den Privatbesitz als wahren Besitz anerkennt und zu dem Behuf z. B. die Fiction einführt, der

*) Dialogues conc. natural religion, P. XII.

Strom, der durch einen Staat fliesse, gehöre nicht diesem, sondern streng genommen komme jedem einzelnen Staatsbürger ein Eigenthumsantheil an demselben zu. Niemand kann über den Horizont seines Zeitalters hinausblicken. Gerade in solchen Einzelnheiten zeigt es sich, wie sehr der Gesichtskreis der Hume'schen Ethik von jener individualistischen Gedankenrichtung des 18ten Jahrhunderts beeinflusst wird, die für alle Moralsysteme dieser Zeit mehr oder weniger bestimmend ist. Hiervon abgesehen konnte aber immerhin der nicht zu verkennende Zwiespalt der Gedanken in Humes Moralphilosophie den Widerspruch herausfordern. In der That sucht schon der nächste Nachfolger Humes, Adam Smith, jenen Zwiespalt zu beseitigen, indem er zu Hutchesons Anschauungen zurückkehrt, die er aber unter Anknüpfung an Humes Untersuchung erweitert.

Adam Smith ist in der Geschichte der Wissenschaft weit mehr durch sein nationalökonomisches Werk über den „Wohlstand der Nationen" bekannt, als durch seine „Theorie der moralischen Gefühle". Aus dem ersteren Werk wird man schwerlich ahnen, welchen Standpunkt sein Verfasser in dem letzteren einnimmt. Als Nationalökonom verlegt Smith den hauptsächlichsten Beweggrund des menschlichen Handelns in die vom egoistischen Interesse geleitete kluge Berechnung; als Moralphilosoph gründet er seine ganze Theorie auf die Gefühle, unter denen er den unegoistischen den höheren Werth einräumt. Gleichwohl ist er unbefangen genug in dem Ueberblick über die verschiedenen Moralsysteme, mit dem er sein Werk beschliesst, jeder Ansicht, auch derjenigen welche die Sittlichkeit aus der Reflexion, und derjenigen welche sie aus der Selbstliebe ableitet, eine gewisse, freilich nur theilweise Wahrheit zuzugestehen*). Die Reflexionsethik insbesondere hat, wie er ausführt, insofern Recht, als jede Beurtheilung sittlicher Handlungen in der That eine Sache der Reflexion ist; aber sie begeht den Fehler, dass sie diese nachträgliche Beurtheilung der Erscheinungen zur Ursache derselben erhebt. Die Selbstliebe ferner ist zwar ein Factor des sittlichen Geschehens, aber nicht der einzige; das Selbstbewusstsein bethätigt sich vielmehr, wie Smith im Anschluss an Hume annimmt, überall wo sittliche Urtheile in Frage kommen in der Form des Sympathiegefühls. Den Begriff des letzteren fasst er nun aber weiter und tiefer auf, als es von seinem Vorgänger geschehen war. Hume hatte nur die objective Seite der Sympathie berücksichtigt**). Wir fühlen nach ihm Sympathie mit sittlichen Handlungen, auch wenn sie uns selbst nichts angehen, indem wir uns an die Stelle dessen versetzen, dem dadurch ein Vortheil zugefügt wird. Damit war in die Hume'sche

*) Theory of moral sentiments, zuerst 1759 erschienen. Deutsche Uebersetzung nach der 3. Aufl., Braunschweig 1770, Thl. VI, Abschn. III.

**) A. a. O. Thl. II, Abschn. II ff.

Theorie trotz ihrer emotionalen Grundlage von vornherein die utilitarische Tendenz hineingekommen. Smith nun ergänzt den Begriff der Sympathie, indem er die subjective Seite hinzufügt. Wir fühlen nicht bloss desshalb Sympathie mit der sittlichen Handlung, weil wir uns an die Stelle des von ihr Betroffenen denken, sondern weil wir uns in die Seele des Handelnden selbst versetzen. Die nämliche Befriedigung, die dieser über sein eigenes Thun empfindet, empfinden wir mit, und wir gelangen so zu einem allgemeinen Massstab der Sittlichkeit, den wir aus unserem unmittelbaren Bewusstsein schöpfen. Diese Veränderung des Sympathiebegriffs, so geringfügig sie auf den ersten Blick erscheinen mag, hat nun aber den weittragendsten Einfluss auf die Auffassung des sittlichen Thatbestandes. Ist es bei Hume schliesslich der äussere Effect, der über Werth oder Unwerth einer Handlung entscheidet, da ja nur nach ihm der Vortheil sich bemisst, der aus ihr für Andere hervorgeht, so liegt für Smith der Schwerpunkt der Beurtheilung in der Gesinnung. Denn um von der Handlung des Anderen sympathisch berührt zu werden, muss sie in uns die Vorstellung erwecken, dass sie aus einer sittlichen Gesinnung hervorgehe. Nicht mehr auf dem äusseren Erfolg, sondern auf den Motiven, aus denen das Handeln entspringt, beruht daher jetzt der sittliche Charakter desselben. Damit wird den Nützlichkeitsmaximen nicht jede Bedeutung genommen, aber es wird ihnen eine secundäre Rolle zugewiesen. Wenn sie auch an sich mit der sittlichen Gesinnung nichts zu thun haben, so können sie doch die Motive verstärken und selbst bei der Beurtheilung derselben den günstigen Eindruck erhöhen.

Neben dem subjectiven räumt sodann Smith auch dem objectiven Sympathiegefühle seinen Werth ein; nur sucht er auch dieses psychologisch genauer zu bestimmen. Hier versetzen wir uns nicht in die Seele des Handelnden, sondern in die Seele desjenigen der von der Handlung betroffen wird: demgemäss kann es nur eine Nachbildung des Gefühls sein, welches in jenem selbst durch die Handlung erzeugt wird. Handlungen anderer Personen erregen aber in uns Dankbarkeit, wenn wir uns durch dieselben verpflichtet fühlen, einen Rachetrieb dagegen, wenn wir uns verletzt fühlen. Das objective Sympathiegefühl kann daher auch als Vergeltungstrieb bezeichnet werden, sofern wir in dem letzteren die Momente der Dankbarkeit und Rache vereinigt denken. Diese tiefere Erfassung der Sympathie führt nun weiterhin Smith einen wichtigen Schritt über Hume hinaus. Eines der bedeutsamsten ethischen Motive hatte dieser nicht aus den natürlichen sittlichen Gefühlen abzuleiten vermocht, und er hatte daher die ganze Entstehung desselben in die Reflexion verlegt: dies Motiv war die Gerechtigkeit. Smith weist in dem Vergeltungstrieb die emotionale Wurzel der Gerechtigkeit nach. Diese ist nur der verallgemeinerte Vergeltungstrieb, und damit ist sie auf die nämliche Grundlage gestellt mit den sogenannten natürlichen Tugenden Humes. Bei der Gestaltung des objectiven Rechts

wird der Ueberlegung und Einsicht voller Spielraum gelassen, aber dasselbe wird nicht ganz und gar als ein Erzeugniss der Willkür betrachtet, wie Hume, hier den Spuren Lockes folgend, angenommen hatte.

Nur daraus, dass auch die Gerechtigkeit aus dem Gefühl entspringt, ist, wie Smith hervorhebt, der Werthunterschied des Sittlichen von anderen Gebieten des menschlichen Interesses erklärbar, mit denen es so oft verwechselt worden ist, wie mit dem Nützlichen, dem Passenden, dem Vernunftgemässen*). Noch Hume hatte, indem ihm das Sittliche in Bezug auf seine Gefühlsgrundlage mit dem Natürlichen, in Bezug auf seine Ergänzung durch die Gerechtigkeit aber mit dem Klugen und Nützlichen zusammenfloss, für diesen Werthunterschied keine Erklärung zu geben vermocht. Smith bemerkt, auch die Vergeltungsgefühle würden, wenn sie, wie die sinnlichen Affecte und andere Gefühle, individuell beschränkt blieben, niemals zu dieser dominirenden Stellung gelangen können. Aber es unterscheide sie eben der Umstand, dass sie sofort durch Sympathie auf andere Personen übertragen werden, und dass Jeder von dieser Uebertragung ein Bewusstsein besitze. Jeder Handelnde wisse, dass eine That nicht bloss in dem Betroffenen, sondern vermöge der objectiven Sympathie in allen Anderen Vergeltungsgefühle wachrufe, und dass sich diese wieder vermöge der subjectiven Sympathie weniger auf den Effect der Handlung als ihre Motive beziehen. In dem Bewusstsein dieser Uebertragung der Vergeltungsgefühle besteht das Gewissen, das demnach ebenso wie der auf ihm beruhende Werth des Sittlichen in der Gesellschaft seine Quelle hat**). Der Religion aber erkennt Smith im Unterschied von Hume eine grosse ethische Bedeutung desshalb zu, weil sie das hauptsächlichste Mittel sei, den allgemeinen Sittengeboten grösseren Nachdruck zu geben und das natürliche Pflichtgefühl zu verstärken. Selbst den unvollkommeneren heidnischen Religionen fehle dieser moralische Werth nicht, da sie, trotz ihrer niedrigen Vorstellungen von den Göttern, in diesen die Vollstrecker des Sittengesetzes erblicken***).

Mit Adam Smith hat die ältere Entwicklung der englischen Moralphilosophie ihren Abschluss und zugleich ihren Höhepunkt erreicht. Die von Hume begonnene psychologische Analyse des Sittlichen ist von ihm mit einer für den Zustand der Psychologie seiner Zeit bewundernswerthen Meisterschaft zu Ende geführt und von den heterogenen Bestandtheilen der Verstandesmoral, die von Hume nicht überwunden waren, befreit worden. In dieser psychologischen Richtung besteht seine Stärke, aber auch seine Schwäche. So fein seine Zergliederung der sittlichen Motive ist, und so vortreffliche Dienste ihm in dieser Beziehung namentlich seine

---

*) A. a. O. S. 202 ff.
**) Ebend., Thl. III, S. 261 ff.
***) Ebend., 3. Hauptst., S. 311 ff.

Entdeckung des subjectiven Sympathiegefühls leistet, so lässt doch gerade die Einführung des letzteren eine Lücke, die bei Hume vermöge der von ihm versuchten Ableitung der Gerechtigkeit aus der Reflexion minder bemerkbar gewesen war. Wenn wir Sympathie fühlen mit der Gesinnung des tugendhaft Handelnden, weil wir über unsere eigene sittliche Gesinnung Befriedigung empfinden, so ist damit über den letzten Grund dieser Befriedigung keine Rechenschaft gegeben. Die Berufung auf ein unmittelbares Gefühl schiebt die Frage hinaus, aber beantwortet sie nicht; denn es frägt sich eben, welche Motive dieses Gefühl hat. Wenn Smith die Liebe zum Ehrenvollen und Edlen, das Streben nach einem grossen und würdevollen Charakter als solche Motive bezeichnet, so ist das ein Cirkel, denn es bleibt festzustellen, worin die Vorstellungen des Ehrenvollen, Edlen u. s. w. bestehen, und durch welche äusseren und inneren Bedingungen sie in uns entstehen können. Auch nach der psychologischen Seite hat also Smith den innersten Kern der ethischen Frage nicht aufgeschlossen. Seine Analyse ist vortrefflich, wenn wir die sittlichen Vorstellungen als gegeben voraussetzen; aber in ihrer Entstehungsgeschichte bleiben diese uns dunkel, abgesehen von jenem Einflusse der Nützlichkeitserwägungen, die Smith selbst ausdrücklich nur als einen secundären anerkennt. Zu dieser Unvollständigkeit der Untersuchung kommt hinzu, dass die psychologische Frage nicht die einzige ist. So sehr Smith mit Erfolg bemüht war den Werthunterschied der sittlichen Urtheile vor anderen klarzumachen, so gelang es ihm doch nicht den Hauptgrund dieses Werthunterschieds, nämlich den normativen Charakter des Ethischen, darzuthun.

Indem auf diese Weise die psychologische Untersuchung bei ihren bedeutendsten Vertretern, einem Hartley, Hume und Smith, sich unzulänglich erweist zur Begründung der Ethik, tritt hier eine andere Richtung der ethischen Speculation ergänzend ein, welche zumeist gerade in den normativen Charakter des Sittlichen den Schwerpunkt ihrer Auffassung verlegt und, um denselben begreiflich zu machen, auf eine metaphysische Begründung der Ethik zurückgeht. Ehe wir diese durchgängig im Gegensatze zur empirischen Moralphilosophie der Engländer stehende Entwicklung verfolgen, bleibt aber noch eines Ausläufers der ersteren, nämlich der Ethik der französischen Aufklärung des 18ten Jahrhunderts, hier zu gedenken.

e. Die Ethik des französischen Materialismus.

Obgleich die Weltanschauung der französischen Philosophen dieser Zeit von nationalen metaphysischen Traditionen, von der materialistischen Atomistik eines Gassendi, von der Naturphilosophie Descartes' beeinflusst und ausserdem von den politischen und socialen Zuständen des Jahrhunderts vor der Revolution wesentlich mitbestimmt ist, so knüpft doch ihre Ethik zunächst an diejenige der englischen Moralphilosophen, nament-

lich Lockes und seiner utilitarischen Nachfolger an. Der Hauptrepräsentant dieser Ethik der französischen Aufklärung ist Helvetius*). Seinen Gedanken begegnet man in wenig veränderter Gestalt auch bei den anderen Vertretern der gleichen Richtung. Er ist, obgleich keineswegs ein scharfer und consequenter Denker und nichts weniger als ein feiner psychologischer Beobachter, doch ohne Frage der bedeutendste der französischen Ethiker dieser Zeit. Er ist ernster und systematischer als sein Vorläufer de la Mettrie, und seine Schriften sind logisch durchgearbeiteter als diejenigen der Encyklopädisten und das „System der Natur". Am nächsten unter den Nachfolgern Lockes berührt er sich mit Mandeville. Aber es scheidet ihn von diesem ein praktischer Idealismus, der überhaupt dem französischen Materialismus, ebenso wie seinen Gegnern eigenthümlich ist. Diese Philosophen fühlen sich als die Träger einer neuen Weltentwicklung. Ihre Beredsamkeit richtet sich nicht bloss gegen die Last verkehrter socialer Institutionen, sondern auch gegen das Joch der Vorurtheile und des Aberglaubens, unter welchem nach ihnen die Menschheit schmachtet. Sie entwerfen das ideale Bild einer Herrschaft der Vernunft, unter welcher Jeden nur noch die edelsten Motive gegen seine Mitmenschen beseelen, und welche an die Stelle der bestehenden Ungerechtigkeit und Ungleichheit allgemeine Gleichheit und Brüderlichkeit, an die Stelle des Zwangs und des socialen Unglücks allgemeine Freiheit und Glückseligkeit setzen werde.

Zu diesem idealen Zustande stehen aber die Mittel, durch welche sie denselben herbeiführen möchten, in einem seltsamen Contraste. Alle Aufopferung für Andere und alle sonstigen socialen Tugenden meinen sie nämlich direct aus der Selbstliebe ableiten zu können. Aufklärung der Menschen über ihren eigenen Nutzen erscheint ihnen daher als das beste Hülfsmittel, um jenen Zustand allgemeiner Glückseligkeit herbeizuführen. Dabei leugnet namentlich Helvetius keineswegs, dass der Mensch dazu gelangen könne, das allgemeine Wohl über sein persönliches zu stellen; ja er hält es geradezu für seinen Idealzustand der Gesellschaft erforderlich, dass möglichst Viele zu solchen uninteressirten Handlungen befähigt werden. Aber er ist der Meinung, dass sich eine derartige Gesinnung aus dem ursprünglichen Egoismus durch die complicirten Einflüsse des Lebens, namentlich der Erziehung, der Gesetzgebung und persönlichen Lebenserfahrung hervorbilden müsse. Eine psychologische Erklärung, wie dieses möglich sei, hat er freilich nicht gegeben; in dieser Beziehung ist seine Theorie viel mangelhafter als diejenige Mandevilles, welcher einfach Eitelkeit und Ruhmsucht als die Beweggründe alles selbstlosen Handelns bezeichnet, damit aber allerdings dieses letztere in einen blossen Schein ver-

*) De l'esprit. Paris 1758. Deutsche Ausgabe, mit einer Vorrede von Gottsched. Leipzig und Liegnitz 1760. De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation. Oeuvr. posth. Londres 1773.

wandelt hatte. Helvetius erkennt den positiven Werth selbstloser Handlungen allzusehr an, als dass er hierin seinem Vorgänger zu folgen vermöchte. Aber in seine Theorie kommt dadurch eine empfindliche Lücke. deren Ausfüllung erforderlich wäre, um seinen praktischen Idealismus mit seinem theoretischen Hedonismus und Egoismus in Einklang zu bringen.

Wie hierin so bleibt er überhaupt in der psychologischen Begründung seiner Lehre weit zurück hinter seinen englischen Vorgängern. Die Forderung der Gleichheit aller Menschen, die zu jenem Bild einer idealen Zukunft gehörte, das sie sich ausmalten, hatte sich bei den meisten dieser Schriftsteller, und so auch bei Helvetius, in die Fiction eines absolut gleichen Anfangszustandes aller Menschen, d. h. einer völligen Gleichheit ihrer Anlagen und ursprünglichen Charaktereigenschaften umgewandelt. Diese Fiction, der die alltäglichste Beobachtung widerspricht, wurde als eine unumstössliche Wahrheit betrachtet. Die Kehrseite eines solchen Glaubens an eine ursprüngliche Gleichheit bildete dann die Annahme, dass Erziehung, Unterricht und Gesetzgebung einen allmächtigen Einfluss auf den Menschen ausübten. Je mehr man geneigt war, alle socialen Schäden auf die Missstände der bestehenden Einrichtungen zurückzuführen, um so mehr meinte man von einer Reform derselben alles Heil der Zukunft erwarten zu dürfen. Bei Helvetius wie in dem „System der Natur“ begegnet man daher der bestimmten Voraussetzung, weise Gesetzgeber seien im Stande den natürlichen Egoismus der Menschen so zu erziehen und zu lenken, dass er nur noch zum Heil der Mitmenschen ausschlagen und mithelfen werde die allgemeine Glückseligkeit zu fördern. Wie aber jene weisen Gesetzgeber dies anfangen, ja wie solche unter den bestehenden Bedingungen überhaupt selbst entstehen können, und aus welchen Gründen sie ihren natürlichen Egoismus im Interesse des Gemeinwesens unterdrücken sollen, darüber fehlt es an jedem Aufschluss.

So wichtig demnach die Ethik der französischen Aufklärungsphilosophie als culturhistorische Erscheinung sein mag, für die Lösung der ethischen Probleme selbst hat sie nichts geleistet; und das nämliche muss auch von den Gegnern gesagt werden, die sie in der gleichzeitigen französischen Literatur gefunden. So sehr unter ihnen namentlich Rousseau den egoistischen und religionslosen Standpunkt der materialistischen Ethik mit eindringender Beredsamkeit bekämpft, so würde man sich doch vergebens bemühen, aus seinen zerstreuten Auslassungen eine selbständige ethische Theorie zu construiren. Man begegnet Anklängen an die verschiedensten Richtungen, namentlich der emotionalen und der metaphysischen Ethik, aber ohne jede zusammenhängende und folgerichtige Durchführung. Dennoch ist gerade Rousseau auf die spätere Entwicklung nicht ohne Einfluss gewesen. Abgesehen von seinen pädagogischen Anregungen haben der sittliche Ernst und das rhetorische Pathos, womit er seine Ueberzeugungen ausspricht, ihre Wirkung auf die Gemüther nicht verfehlt. So wissen wir, dass ins-

besondere auch der Begründer der neueren idealistischen Ethik, Kant, von Rousseaus Schriften manche Anregungen empfangen hat*).

2. Die metaphysische Ethik des 17. und 18. Jahrhunderts.

a. Descartes und der Cartesianismus.

Während die englische Moralphilosophie, wenig berührt von den philosophischen Systemen, die sich gleichzeitig in Frankreich, England und Deutschland entwickelten, ihre eigenen Wege ging und in ihren vorwaltenden Richtungen bemüht war, auf der Grundlage der empirischen Verhältnisse des sittlichen Lebens über die allgemeinen Bedingungen desselben Rechenschaft zu geben, bewegten sich die herrschenden Strömungen der continentalen Philosophie durchaus auf andern Bahnen. Aeusserlich zeigt sich dieser Unterschied schon darin, dass hier die Ethik viel weniger als ein selbständiges Gebiet behandelt wird wie dort, sondern dass sie durchweg im Dienste der Metaphysik steht. So tritt auch in dieser Beziehung die Metaphysik das Erbe der Theologie an. Innerlich aber wird dieses Wechselverhältniss nicht nur dadurch befestigt, dass sich Theologie und Metaphysik mit den nämlichen transcendenten Problemen beschäftigen, sondern vielfach auch dadurch, dass die Metaphysik von der vorangegangenen Theologie im allgemeinen und von einzelnen Denkrichtungen derselben im besonderen beeinflusst ist.

Diese Doppelstellung tritt augenfällig schon bei demjenigen Denker hervor, der die Entwicklung der neueren Metaphysik einleitet, bei Descartes. Weit mehr als aus seinen eigenen Ausführungen zu sehen ist, hat er der patristischen und der scholastischen Speculation zu danken. Hinzugebracht zu diesen Elementen hat er aber die mechanische Weltanschauung seiner Zeit, die er in seiner mannigfach auch in ethischer Beziehung werthvolle Lichtblicke enthaltenden Affectenlehre auf die Psychologie überträgt. Massgebend für die weitere Entwicklung der Ethik ist namentlich seine Lehre vom Willen und vom Verhältniss des Willens zu den Affecten. In der Auffassung des ersteren ist er ein Schüler des Nominalismus. Er ist Indeterminist: der Wille Gottes wie der Wille des Menschen ist frei. Die Sittengebote sind göttliche Gebote; der Freiheit des Menschen ist es anheim gegeben, sie zu befolgen oder nicht zu befolgen: das erste ist sittlich, das zweite ist unsittlich. Der Wille für sich allein würde ohne Schwierigkeit dem Sittengebot folgen; denn er bethätigt sich in allem Erkennen: klares Wollen und klares Erkennen fallen zusammen. Wäre der Mensch bloss geistiges Wesen, also bloss Wille, so würde daher eine Abweichung von dem klar Erkannten, zu dem auch das

*) Vgl. Dieterich, Kant und Rousseau. Tübingen 1878.

Sittengebot gehört, unmöglich sein. Aber die menschliche Seele ist an den Körper gebunden. Descartes entfernt sich nun zwar darin von den Anschauungen der Platonisch-christlichen Philosophie, dass er diese Verbindung nicht als eine unnatürliche, dem Menschen als ein Uebel oder als Strafe begangener Schuld auferlegte betrachtet. Sie ist ihm vielmehr eine natürliche, im ursprünglichen göttlichen Weltplan vorgesehene. Aber darin bleibt doch ein Theil der alten Anschauung erhalten, dass auch ihm aus dieser Verbindung mit dem Körper das Böse entspringt. Nur wird nicht unmittelbar die Materie selbst als ein Uebel betrachtet, sondern es wird der Versuch gemacht aus den Wechselwirkungen zwischen Seele und Körper die Entstehung der Abweichung vom Guten psychologisch abzuleiten. Das Mittelglied das sich hier hülfreich erweist besteht in den Affecten. Sie sind gleichzeitig Zustände des Körpers und der Seele, auf der Wechselwirkung zwischen beiden beruhend. Sie gehen nicht aus von der Seele, wie die ältere Philosophie gemeint hatte, sondern sie sind ursprünglich Affectionen des Körpers, welche durch die Lebensgeister auf die Seele sich fortpflanzen. Diese letztere verhält sich daher ihnen gegenüber passiv, wesshalb die Affecte von Descartes als Leidenschaften (passions de l'âme) bezeichnet werden. Durch sie wird das klare Erkennen und der klare Wille getrübt, so dass wir begehren was nicht begehrenswerth ist*).

So gewinnt Descartes für die Wechselbegriffe des Sittlichen und des Unsittlichen eine doppelte Fassung, eine intellectuale und eine emotionale. Auf der einen Seite fällt das Sittliche mit dem klaren Erkennen, welches immer zugleich klares Wollen ist, auf der andern mit der Herrschaft des Willens über die Affecte zusammen; ebenso das Unsittliche mit dem unklaren Erkennen, mit der Unterjochung des Willens durch die Affecte. Die Vermittlung beider Auffassungen liegt eben darin, dass aus den Affecten jede Trübung des Erkennens entspringt. Da nun aber die Entstehung der Affecte in der natürlichen Verbindung von Seele und Körper begründet ist, so kann jene Herrschaft des Willens nicht dadurch hergestellt werden dass die Affecte ganz verschwinden, sondern nur indem solche Affecte vorherrschen, welchen von vornherein die Eigenschaft zukommt dass sie den Willen nicht unterjochen können. Nun gibt es einen solchen Affect: das ist der des rein intellectuellen Interesses, der Bewunderung. Indem dieser Affect dem Willen selbst die Richtung auf die Erkenntniss gibt, fördert er die Herrschaft desselben über die anderen unedleren Affecte. Während diese durch die Trübung des Erkennens und Wollens die Sittlichkeit gefährden, ist er, sobald es ihm gelingt die

---

*) Les passions de l'âme, besonders part I et II. Vgl. auch Discours de la méthode, III et IV.

übrigen Affecte zu verdrängen, das hauptsächlichste Hülfsmittel der Sittlichkeit.

In dem Verhältniss, in welches Descartes die Bewunderung zu den anderen Affecten bringt, ist bereits der Versuch einer consequenteren Gestaltung der emotionalen Seite seiner Theorie angedeutet. Zur Durchführung dieses Versuchs ist es aber bei ihm nicht gekommen, augenscheinlich desshalb, weil er bei seiner Auffassung der Willensfreiheit des Willens als der obersten Instanz nicht entbehren konnte, so dass dieser nun auch die intellectuale wie emotionale Seite seiner Theorie abschliesst, indem er beide verbindet. Demgemäss konnte die Weiterentwicklung der Cartesianischen Theorie nach diesen zwei Richtungen hin erfolgen: erstens im Sinne einer vollständigeren Begründung und psychologischen Motivirung durch die Affectenlehre, und zweitens im Sinne einer Aufhebung des von Descartes noch festgehaltenen indeterministischen Standpunktes.

Diese Weiterbildung hat sich in der Cartesianischen Schule vollzogen. Schon Arnold Geulinx wird durch die von ihm für das Verhältniss von Körper und Seele aufgestellte occasionalistische Theorie dem Determinismus um einen grossen Schritt näher geführt*). Werden die Vorstellungen in unserer Seele durch Gott erweckt aus Anlass bestimmter Vorgänge in unserem Körper, und werden die Bewegungen unseres Körpers von Gott gelenkt aus Anlass der entsprechenden Vorstellungen in unserer Seele, so sind wir selbst an Seele und Körper nichts anderes als Werkzeuge in der Hand Gottes. Eine unbedingte Willensfreiheit kommt nur noch Gott zu, nicht mehr dem Menschen, der, wenn er seine wahre Natur erkennt, seinen eigenen Willen unterwirft dem göttlichen Willen. An sich gilt daher auch hier noch der Wille als frei, aber zugleich wird die völlige Aufhebung desselben als Pflicht gefordert, und diese Aufhebung vollzieht sich gleichzeitig in der Form der Erkenntniss und des Affects. Dort ist sie Resultat der wahren Einsicht in unsere eigene Natur und ihr Verhältniss zum göttlichen Wesen, hier ist sie Erzeugniss des edelsten der Affecte, der Demuth, welche Geulinx als Tugend der Tugenden preist.

Noch um einen Schritt weiter auf dieser Bahn führt die Speculation Malebranches**). Indem er, den Occasionalismus erweiternd, jedes Geschehen in der Natur auf eine unmittelbare Wirksamkeit des göttlichen Willens zurückführt, verschwindet ihm nicht bloss die absolute menschliche Willensfreiheit, sondern auch dem göttlichen Willen werden bedeut-

*) Gnothi Seauton sive Ethica. Amstelod. 1709. Belegstellen daraus bei Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie, I, 2, Beil. S. III ff.

**) Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. Oeuvres par Jules Simon, t. I. De la recherche de la vérité, ebend. t. III et IV. Traité de morale, Paris 1707, ist mir nicht zugänglich. Auszüge daraus gibt Bouillier, Histoire de la philos. Cartésienne, t. II, p. 68—75.

same Schranken auferlegt. Je mehr das willkürliche Wirken Gottes mit der Naturordnung zusammenfällt, um so unaufhebbarer muss es erscheinen. Gott konnte, so lautet die theologische Formel die diesen Gedanken zum Ausdruck bringt, die Welt erschaffen oder nicht erschaffen, aber nachdem er beschlossen sie zu erschaffen war eine andere Weltordnung ausser der vorhandenen nicht möglich. Ist doch diese nur eine Bethätigung des göttlichen Wesens, so dass sie ebenso nothwendig, wahr und absolut gut sein muss wie das göttliche Wesen selber, das in der natürlichen Ordnung der Dinge, namentlich aber in der klarsten Idee die wir von dieser natürlichen Ordnung besitzen, in der Idee des Raumes sich spiegelt.

Auch durch die Existenz des Bösen wird Malebranche an dieser Auffassung nicht irre. Gott hat die Sünde mit in die Weltordnung aufgenommen, weil er zugleich das Mittel besass sie wieder gut zu machen, und dieses Mittel, die Menschwerdung Christi, die Uebel um deren willen es nothwendig wurde an Werth überwog. In diesen wie in anderen Ausführungen leben die Gedanken der älteren christlichen Ethik wieder auf. Aber die rationalistische Strömung der Zeit lässt es zu der vollen mystischen Ausgestaltung des Begriffs der Sünde nicht kommen. Neben der Ableitung aus dem Sündenfall steht die Cartesianische Auffassung derselben als einer Wirkung getrübter Erkenntniss, welche an die beschränkte Natur des Menschen nothwendig gebunden sei. Von Gott ist der unwiderstehliche Zug nach ihm, dem vollkommenen Gute, in uns gelegt, aber unser mangelhaftes Wissen bewirkt es, dass wir untergeordneten Gütern nachstreben. Die Sünde ist daher nicht sowohl ein positives als ein negatives Uebel, eine Schwäche, deren Ueberwindung theils auf der Klarheit des Erkennens theils auf der Kraft des Wollens beruht. Verstand und Wille, bei Descartes zusammenfallend, treten so bei Malebranche auseinander. Die Function des Verstandes ist Gott zu erkennen, die Function des Willens Gott zu lieben. Wie die einzelnen Dinge für uns nur Hülfsmittel sein sollen für die Gotteserkenntniss, so sollen wir auch gegen einzelne Dinge, gegen unsere Nebenmenschen, nicht Liebe im eigentlichen Sinne, sondern nur Wohlwollen und Achtung empfinden, insofern wir in ihnen, wie in uns selbst, Geschöpfe Gottes erblicken. So wird hier der Cartesianische Indeterminismus nach seinen zwei Seiten hin in Frage gestellt, in Bezug auf Gott wie in Bezug auf den Menschen; und der bei Descartes beginnende Versuch, das Sittliche als Resultat des Erkennens zu betrachten und gleichzeitig aus der Entwicklung der Affecte abzuleiten, ist zur Durchführung gelangt, indem beide Processe nun nicht mehr als einander widerstrebende Kräfte sondern als verschiedene Seiten eines und desselben Vorgangs erscheinen. Dies konnte aber nur geschehen, indem der Wille vom Erkennen getrennt und selbst zu den Affecten verwiesen wurde. Die Erkenntniss Gottes vermittelt der Verstand, in der Liebe zu Gott bethätigt sich der Wille: beide Thatsachen vollziehen sich vollständig gleichzeitig,

denn wir können Gott nicht erkennen ohne ihn zu lieben, und wir können ihn nicht lieben ohne ihn zu erkennen.

In seiner Metaphysik wie in seiner Ethik steht Malebranche schon fast völlig in dem Gedankenkreise jener pantheistischen Lehre, welche gleichzeitig Spinoza entwickelte. Nur eines hindert ihn den Schritt zu wagen, den sein kühner denkender Zeitgenosse thut: er ist ausser Stande diejenigen Voraussetzungen aufzugeben, welche der Lehrgehalt der katholischen Kirche ihm entgegenbringt. Darum widerstrebt ihm die durchaus weltliche Form der Philosophie Spinozas, es widerstrebt ihm die ausdrückliche Beseitigung des persönlichen Gottesbegriffs und der specifisch kirchlichen Dogmen. Um so bezeichnender ist es für die Geistesrichtung der Zeit, dass ein Mann, der mit allen seinen Neigungen der kirchlichen Tradition anhängt, in allen den Gedanken, die sich bei ihm unabhängig von dieser entwickeln, derjenigen Gestaltung der metaphysischen Ethik zustrebt, welche in Spinoza ihren Abschluss gefunden hat.

Jene Rationalisirung der christlichen Ethik, die bei Descartes beginnt, bei Malebranche sich fortsetzt und gleichzeitig mit dem Versuch der Restauration älterer theologischer Lehren verbindet, wird durch Spinoza ihrer Vollendung entgegengeführt. So schafft er die erste metaphysische Ethik, die sich ihres theologischen Ursprungs völlig entäussert hat. In dieser Beziehung vollbringt er für die metaphysische Richtung die nämliche Trennung, die sich innerhalb der englischen Moralphilosophie für die empirische, freilich nicht ohne mannigfache Rückfälle, schon bei Baco vollzogen hatte.

b. Spinoza.

Spinozas Ethik ruht ganz und gar auf dem Grunde seiner Metaphysik. In den ersten Theilen seines Hauptwerkes erscheint die metaphysische Aufgabe, die Definition der Substanz und die dialektische Verarbeitung dieses Fundamentalbegriffes seiner Philosophie so sehr als die Hauptsache, dass der Titel „Ethik“ den Leser fremdartig anmuthet. Erst der Schluss stellt heraus, dass der Philosoph diesen Titel mit Absicht gewählt hat, um die ethischen Probleme als diejenigen zu bezeichnen, auf welche er selbst den grössten Werth legt. Seine Metaphysik und Erkenntnisslehre sollten nur die Hülfsmittel und Vorbereitungen für die Gewinnung der ethischen Weltanschauung sein, welche das Gebäude seines Systems krönt*). Aber noch in einer anderen, wohl von dem Verfasser nicht beabsichtigten Beziehung ist der Titel bezeichnend für dessen Tendenz. Die Ethik ist nicht bloss das letzte Ziel des Werkes, sondern die ethische Anschauung in die es ausläuft ist im letzten Grunde selbst schon die

*) Vgl. hierzu den Eingang des Tractats De intellectus emendatione. Opp. ed. Bruder. Vol. II, p. 7 seq.

Quelle des Metaphysischen in ihm. Nächst der Platonischen Philosophie gibt es vielleicht keine zweite, die in so hohem Grade die Spuren des Ursprungs aus ethischen Bedürfnissen an sich trägt wie diejenige Spinozas. Hier wie dort sind die metaphysischen Probleme mit den religiösen identisch. Der Gottesbegriff bildet den Angelpunkt beider Systeme: die Philosophie, wie sie von Plato und von Spinoza verstanden wird, ist rationalisirte Religion. Darum erscheint an der Stelle der religiösen Gottesvorstellung dort die Idee des Guten, hier der Begriff der Substanz. Während aber Plato die mythischen Bestandtheile des religiösen Bewusstseins nie ganz dialektisch zu assimiliren vermochte, ist Spinozas Philosophie ganz und gar rationalisirte Religion. Kein Rest phantastischer Vorstellung ist mehr übrig geblieben. Nur in dem einen Punkte klingt die religiöse Beziehung noch an, dass die Identität der Substanz mit dem Gottesbegriff hervorgehoben wird. Aber freilich, grundverschieden ist diese rationalisirte Religion von derjenigen des aufgeklärten Deismus eines Locke und seiner Schule. Während der letztere mit Absicht die mystischen Tiefen des religiösen Denkens zuschüttet, um eine oberflächliche Verstandes- und Utilitätsmoral als das Wesen der religiösen Offenbarung übrig zu behalten, ist es gerade der mystische Inhalt des Gottesbegriffs und des religiösen Empfindens, welchen Spinoza in die Form verstandesmässiger Erkenntniss überzuführen unternimmt.

Waren schon die unmittelbaren Nachfolger Descartes' der Aufhebung des bei diesem noch vorwaltenden indeterministisch-nominalistischen Standpunktes entgegengeführt worden, so ist nun bei Spinoza derselbe vollständig in sein Gegentheil umgewandelt: bei ihm herrscht überall das Princip innerer Nothwendigkeit. Gott als das in sich selbst bestehende unendliche Sein ist nicht nur selbst nothwendig, sondern auch Alles was in ihm ist, seine Attribute und Modi, was den Lauf der Dinge im einzelnen ausmacht vollzieht sich mit der nämlichen Nothwendigkeit*). Für den freien Willen bleibt hier keine Stelle: auch jedes menschliche Handeln ist mit dem substantiellen Weltgrunde als eine nothwendige Modification seines Seins bereits gegeben**). Im Hinblick auf diesen Zusammenhang mit dem Grund aller Dinge kann daher niemals von einem Sollen, sondern immer nur von einem Sein die Rede sein. Sittlich und Unsittlich sind relative Bestimmungen, die so lange eine Bedeutung haben, als wir uns auf die Betrachtung unserer Affecte und ihres Verhältnisses zu unserem Erkennen beschränken, deren Werthunterschied aber in dem Zusammenhang des Seins völlig verschwindet. Gott, das Absolute, ist weder gut noch böse, denn alle diese endlichen und relativen Bestimmungen sind in ihm zur Einheit aufgehoben. Ist so das Sittliche mit seinen Werthunter-

*) Ethica, Pars I.
**) Ethica, Pars V, Schol. 11—32.

schieden durchaus in das Gebiet des Endlichen, des beschränkten Erkennens verlegt, so verliert damit natürlich jene nominalistische Anschauung, die es auf ein unmittelbares Gebot Gottes zurückführt, jeden Halt. Wird die Substanz selbst von jenen relativen Werthunterschieden des Guten und Bösen nicht berührt, so kann der Grund der letzteren nur in der Beschränkung der endlichen Wesen, der Modi der Substanz, gesucht werden. Nicht die „natura naturans", in welcher alle Gegensätze und Unterschiede des endlichen Denkens verschwinden, sondern die „natura naturata", die unendliche Reihe der einzelnen Daseinsweisen des substantiellen Weltgrundes, ist der Ort der sittlichen wie aller andern Werthbestimmungen.

Hier im Gebiet des einzelnen Wirkens und Werdens, der natura naturata, hat auch die menschliche Freiheit und ihr Gegentheil, die Knechtschaft des Geistes, ihre Stelle. Denn innerhalb der Kette der einzelnen Causalbeziehungen wird der Mensch, wie jedes andere einzelne Ding, theils durch die in seiner eigenen Natur liegenden Eigenschaften, wie sie in dem Zusammenhang mit der unendlichen Substanz ihre Quelle haben, theils aber durch andere ausser ihm liegende Dinge bestimmt. Dort verhält er sich thätig, hier leidend. So lange er jenen inneren Bestimmungsgründen seines Wesens folgt, ist er frei; sobald er durch äussere Gründe bestimmt wird, ist er unfrei. Die Unfreiheit beruht immer auf einer getrübten, inadäquaten Erkenntniss; denn sobald wir unser eigenes Wesen klar erfassen, können wir nur noch von dieser klaren Erkenntniss bestimmt werden. Sobald wir inadäquate Vorstellungen bilden, so werden wir von leidenden Affecten beherrscht, d. h. von solchen Zuständen unseres Körpers und unserer Seele, die nicht in uns selbst sondern in äusseren Gegenständen ihre Quellen haben. Auf diese Weise nimmt bei Spinoza das Sittliche eine doppelte Form an: auf der einen Seite fällt es zusammen mit dem adäquaten Erkennen, auf der andern Seite mit dem thätigen Affect. Diese beiden Seiten treffen aber wieder nothwendig zusammen. Der leidende Affect hört auf ein Leiden zu sein, sobald er in seinem Wesen klar erkannt wird. Für den Menschen, der zur Stufe der klaren Erkenntniss vorgedrungen ist, gibt es daher kein Leiden und keinen Schmerz mehr. Er weiss, dass er selbst eins ist mit dem unendlichen Wesen, dass die Affectionen seines Körpers und seiner Seele nur Modificationen dieses unendlichen Wesens sind, und dass die Liebe zu den irdischen Dingen nur eine Modification der höchsten Liebe, der Liebe zu Gott ist. Die Gotteserkenntniss, als die höchste Form der Erkenntniss, ist daher nothwendig zugleich verbunden mit dem höchsten und beseligendsten der Affecte, mit der intellectuellen Liebe zu Gott, welche bildlich gesprochen ein Theil der unendlichen Liebe ist, mit der Gott sich selber liebt. Es gibt in der Natur nichts was dieser Liebe entgegen ist oder sie aufheben könnte; denn sie folgt aus der eigenen Natur der Seele und ist somit der thätige Affect, der sich unmittelbar mit der Selbst-

erkenntniss der Seele verbindet. Tugendhaft handeln ist nach der Leitung der Vernunft handeln. Diese Tugend bedarf keines Lohnes, denn sie ist selbst ihr eigener Lohn, indem sie mit der auf der Vernunft beruhenden höchsten Selbstzufriedenheit und mit der Liebe zu Gott verbunden ist, in welcher letzteren allein die Seligkeit besteht. Die Tugend ist ferner nicht das Resultat der Zügelung sinnlicher Triebe, sondern sie verleiht umgekehrt uns die Macht die Triebe zügeln zu können *).

Indem auf diese Weise bei Spinoza Selbsterkenntniss und Gotteserkenntniss zusammenfallen, auf der Gotteserkenntniss aber Tugend und Seligkeit beruhen, verschwindet für ihn völlig die Bedeutung der werkthätigen und socialen Tugenden. Zwar das Gute was der Tugendhafte für sich begehrt wünscht er auch den übrigen Menschen, und dies um so mehr, je grösser seine Erkenntniss Gottes ist, da, wenn nur Jeder nach seiner eigenen Natur handelte, Alle nach demselben höchsten Gute streben müssten und sich dessen in gleicher Weise erfreuen könnten. Aber der Einzelne handelt doch nur für sich und zu eigenem Nutzen, und er unterliegt den leidenden Affecten, wenn er sich durch das Wohl Anderer in seinem Handeln bestimmen lässt. Tugendhaft sein, der Leitung der Vernunft folgen und seinen eigenen Nutzen erstreben fallen für Spinoza zusammen, aber er versteht freilich den Nutzen nicht im Sinne der populären Utilitätsmoral, nicht als Erstrebung äusserer Vortheile, die nur aus einem inadäquaten Erkennen entspringen und die leidenden Affecte befördern, sondern als Erhaltung des eigenen Seins in seiner Verbindung mit dem unendlichen Sein, wie es von der adäquaten Erkenntniss erfasst wird. Darum ist der Tugendhafte heiter und selbstzufrieden, freundlich und offen gegen seine Nebenmenschen; doch das Mitleiden kennt er nicht, denn es ist ein leidender Affect und als solcher schlecht, die Hülfe aber, die man aus Mitleiden einem Andern gewährt, leistet der Tugendhafte aus Vernunft **).

In dieser starken Betonung der individuellen Seite im Begriff der Tugend, in der Hinneigung zum beschaulichen Leben, wie sie in der Hervorhebung der Selbst- und Gotteserkenntniss und der damit verbundenen Gottesliebe hervortritt, bewährt sich Spinoza als der ächte Nachfolger jener weltflüchtigen Richtung der christlichen Ethik, wie sie vor allem diejenigen Zeiten beherrscht hat, in welchen das religiöse Gefühl das Interesse für weltliche Dinge völlig verdrängt hatte. Spinozas Versenkung in die Gotteserkenntniss und Gottesliebe hat keine geringe Aehnlichkeit mit den Anschauungen jener christlichen Ethiker, welche in der religiösen Contemplation das einzige Ziel der gequälten Seele erblickten. Nur freilich liegt für den rationalistischen Philosophen dieses Heil nicht im Jenseits, son-

*) Ethica, IV, Defin. Prop. 1. Ethica, V, Prop. 1, Schol. 36—42.
**) Ethica, IV, Schol. 40—50.

dern in dem unmittelbaren Selbstgenusse der Tugend, wenn er sich auch gegen die Unsterblichkeit keineswegs ablehnend verhält, indem er Allem was die Seele in der Form der Ewigkeit erkennt und so auch ihr selbst, insofern sie sich mit vollkommener Klarheit erfasst, eine ewige Existenz zuschreibt. Denn jede adäquate Idee ist ein unverlierbarer Bestandtheil des ewigen Wesens selbst*).

So tief religiös aber auch in allen diesen Beziehungen die Ethik Spinozas genannt werden muss, ja so sehr sie gerade der mystischen Seite des christlichen Glaubens verwandt erscheint, so wenig ist doch dieses Verhältniss den Zeitgenossen offenbar geworden. Die Gleichsetzung seines Substanzbegriffs mit Gott, des Gottesbegriffs mit der Natur erschien ihnen als eine den Atheismus des Philosophen nur schlecht verhüllende Blasphemie; und in der völligen Nichtachtung des Dogmengehalts der bestehenden Religionen sahen sie eine Bestätigung dieser Auffassung. Dazu kam, dass auch unabhängig von diesen zum Theil auf einem falschen Schein beruhenden Vorurtheilen die ethische Richtung Spinozas sich mit der herrschenden Strömung der Zeit nicht sympathisch berührte. Für diese letztere war im Grunde jene Ethik allzu religiös. In ihrer ausschliesslichen Richtung auf Gott vernachlässigte sie alles das was man, ohne damit freilich auf eine Uebereinstimmung namentlich mit den frühesten Gestaltungen der christlichen Ethik Anspruch machen zu können, „werkthätiges Christenthum" nannte. In dieser Hinsicht stand Spinozas einseitig beschauliche Richtung sicherlich in nahem Zusammenhang zu der vereinsamten Lebensstellung des jüdischen Denkers, den seine eigene Religionsgenossenschaft verstossen hatte, ohne dass er sich entschliessen konnte einer andern beizutreten. So bildet denn auch der Mann, dessen Bemühen hauptsächlich darauf gerichtet ist eine ethische Weltanschauung aufzurichten, die in allen jenen Beziehungen dem vermeintlichen Atheismus Spinozas entgegentreten sollte, in seinem Charakter wie in seiner äusseren Lebensstellung den vollen Gegensatz zu demselben.

c. Leibniz.

Von allen Strömungen des öffentlichen Lebens und der wissenschaftlichen Bewegung der Zeit berührt und vielfach selbstthätig in dieselben eingreifend hat Leibniz nirgends ein Hehl daraus gemacht, dass es ihm darum zu thun sei mit seinem System so weit als möglich allen berechtigten Bedürfnissen entgegenzukommen; insonderheit aber wünscht er die Philosophie mit der Theologie zu versöhnen, und er würde das höchste Ziel seines Strebens erreicht sehen, wenn es ihm gelänge, wie er sich in allzu kühnen Hoffnungen schmeichelt, auf dem Boden seiner eigenen Phi-

*) Ethica, V, Schol. 24—36.

losophie die feindlichen christlichen Kirchen und Confessionen zu vereinigen. Diese Accommodationsbestrebungen dürfen bei der Beurtheilung seiner Philosophie nicht übersehen werden. Sie machen ihn bei aller Genialität zu einem Eklektiker, der mit jedem Eklekticismus den Mangel theilt, dass sich vielfach widerstreitende Elemente bei ihm vereinigt finden. Aber das eine hat Leibniz mit Spinoza gemein: seine Ethik ruht ganz auf seiner Metaphysik, und im letzten Grunde wird diese wieder von ethischen Postulaten geleitet. Darum fallen auch seine Bestrebungen in das Bereich der Fortbildung der metaphysischen Ethik, und sie sind in dieser Beziehung für die verwandten Versuche kommender Zeiten bis in unsere Tage herab von grösstem Einflusse gewesen.

Der metaphysische Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz findet bekanntlich seinen Ausdruck in der gänzlich verschiedenen Fassung des Substanzbegriffs bei beiden Denkern. Spinoza fasst denselben pantheistisch, Leibniz individualistisch. Jenem ist die Substanz die absolute Einheit und Unendlichkeit alles Seienden, diesem ist sie das absolut selbständige Einzelwesen, und erst die Unendlichkeit der Monaden in ihrer continuirlichen Abstufung von der niedersten zur höchsten Vollkommenheit bildet das Ganze der Dinge*). Dieser Gegensatz hat aber zweifellos religiös-ethische Motive, so wenig dieselben zunächst bei der philosophischen Begründung beider Substanzlehren hervortreten. Spinozas religiöses Gefühl ist ganz Hingebung an Gott; in diesem Gefühl verschwindet jeder Gedanke an die Selbständigkeit des Einzelnen. Seine Gottesvorstellung selbst ist aber so sehr erfüllt von der Idee absoluter Unendlichkeit, dass ihm das Streben fern liegt Prädicate, die dem Gebiet des endlichen und beschränkten Erkennens entnommen sind, wie das der Persönlichkeit, auf die Substanz zu übertragen. Wie die Gegensätze des Guten und Bösen in Gott verschwinden, so hat auch die Vorstellung der persönlichen Individualität, die ganz und gar dem inadäquaten Erkennen angehört, weil sie uns eine individuelle Selbständigkeit vortäuscht, die an sich nicht existirt, für ihn keine Geltung. Für Leibniz' individualistische Substanzlehre dagegen ist es nicht nur möglich sondern selbst nothwendig, den Charakter der Persönlichkeit und damit alle jene weiteren Prädicate Gott beizulegen, welche ihm in der religiösen Vorstellung zukommen. Er ist der Weltschöpfer und Weltlenker, er ist insbesondere auch der Schöpfer und Erhalter der sittlichen Weltordnung, und von dieser allgemeinen Vorstellung aus wird es dem Philosophen dann nicht schwer, selbst gegenüber den einzelnen kirchlichen Dogmen eine befreundete Stellung einzunehmen**).

Trotz dieses Gegensatzes in den metaphysischen Grundanschauungen treffen beide Philosophen in gewissen Voraussetzungen ihrer ethischen

*) Leibniz, Opera philos. ed. Erdmann, p. 376, 705, 714.
**) Opp. ed. Erdmann, p. 411, 463, 532 seq., 708, 716.

Ansicht zusammen, Voraussetzungen zu welchen freilich die metaphysische Ethik als solche hinneigt, mag im übrigen ihre Richtung sein welche sie wolle. Die erste derselben ist der Determinismus. Auch für Leibniz fliessen alle Vorstellungen und alle Willensacte des Einzelwesens mit Nothwendigkeit aus dessen ursprünglicher Natur hervor, und ebenso leugnet er mit Bezug auf Gott gerade im Hinblick auf die Sittengesetze, dass er eine andere Weltordnung hätte hervorbringen können als diejenige, welche wirklich geworden ist*). Er sucht zwar, sichtlich bestrebt sich der religiösen Vorstellung anzupassen, diese Anwendung des Determinismus zu mildern, indem er zwischen einer metaphysischen und einer moralischen Nothwendigkeit unterscheidet und die Schöpfung einer andern Welt für metaphysisch, aber nicht für moralisch möglich erklärt, da die vorhandene Welt vermöge der vorausgesetzten unendlichen Vollkommenheit Gottes auch nothwendig die beste Welt sein müsse. Aber diese Unterscheidung zwischen metaphysischer und moralischer Nothwendigkeit ist offenbar eine künstliche und gezwungene, da gerade im Sinne der Leibniz'schen Teleologie das moralisch Nothwendige und das metaphysisch Nothwendige zusammenfallen.

Ein zweiter Punkt der Uebereinstimmung mit Spinoza, der aus der schliesslichen Verwandtschaft aller rationalistischen Systeme entspringt, besteht in dem Intellectualismus. Auch für Leibniz fällt sittlich handeln und vernunftgemäss handeln zusammen; das Unsittliche ist ein Mangel, ein Irrthum, ein Erzeugniss verworrener Vorstellungen. Diese Uebereinstimmung steht im Zusammenhange damit, dass schon in Leibniz' Erkenntnisslehre der Gegensatz des klaren und verworrenen Vorstellens vollständig dem des adäquaten und inadäquaten Erkennens bei Spinoza entspricht. Und wie bei letzterem an das Erkennen der Affect, an das höchste Erkennen der vollkommenste Affect, die intellectuelle Liebe zu Gott, geknüpft ist, so kommt bei Leibniz zu der Vorstellung das Streben, zu der klaren Vorstellung ein klar bewusstes Streben, welches mit Glückseligkeit verbunden ist und in der Liebe zu Gott und zu unsern Mitgeschöpfen besteht**).

Aber freilich, schon die verschiedene Art wie nach der letzten Bemerkung beide Philosophen den sittlichen Affect der Liebe auffassen zeigt, welche bedeutsamen Unterschiede der sittlichen Lebensanschauung hinter dieser metaphysischen Verwandtschaft verborgen liegen. Bei Spinoza ist, ähnlich wie bei seinem gleichzeitigen theologischen Gegenbilde Malebranche, die Liebe zu den Mitmenschen ein minderwerthiger Affect; seine

---

*) Théodicée, opp. ed. Erdmann, p. 513 seq. Nouv. ess., liv. II, chap. 21, ebend. p. 249.

**) Nouv. ess., lib. II, chap. 21, p. 263. Princ. de la nature et de la grâce, ebend. p. 717.

Ethik bleibt egoistisch, mag es auch ein noch so veredelter und vergeistigter Egoismus sein, der uns in ihr entgegentritt: der amor intellectualis Dei und die Beseligung, die das Einzelwesen aus ihm für sich selbst schöpft, ist die einzige höchste Tugend und zugleich der höchste Lohn derselben. Leibniz setzt neben die Liebe zu Gott als nahezu gleichwerthig die Liebe zu den Mitmenschen. Da jedes Einzelwesen ein Spiegel der Welt und ein Ebenbild Gottes zugleich ist, so ist die Liebe zu den Mitmenschen immer zugleich Liebe zu Gott, und da wir nur gegenüber den Mitmenschen diese Liebe bethätigen können, indem wir wohl ihnen, nicht aber Gott Gutes zu erweisen im Stande sind, so ist die Liebe zu den Mitmenschen für Leibniz die Hauptquelle aller praktischen Sittlichkeit*). So ist seine Ethik nicht mehr egoistisch, sonder altruistisch. Tugend und Glückseligkeit sind ihm nicht bloss individuelle Güter, sondern sie sind nur erreichbar im harmonischen Zusammenleben der Menschen. Auch hier reflectirt sich in seiner Ethik seine Metaphysik, welche auf dem Gedanken der Weltharmonie aufgebaut ist. Ebenso bewahrt ihn nun aber diese Metaphysik, die so sehr von der Idee der Selbständigkeit der Einzelwesen erfüllt wird, vor einer einseitigen Bevorzugung der altruistischen Tugenden, der Liebe und des Wohlwollens gegen Andere. Die rein persönlichen Vorzüge schätzt er nicht minder hoch; ja sie verdienen insofern den Vorrang, als sie die Bedingungen für die Entwicklung der andern sind. Denn alle Tugend beruht auf klarem Erkennen, und dieses ist zunächst eine individuelle Eigenschaft, die erst in ihren Folgen auch zum Nutzen für Andere ausschlägt. Darum sind überhaupt für Leibniz Tugend und Vollkommenheit identisch. Sittliche Bildung ist geistige Vervollkommnung in jeder Beziehung.

Sind Monadenlehre und prästabilirte Harmonie mit einem bloss individuell und in gewissem Sinne egoistisch gedachten Tugendbegriff nicht vereinbar, so widerstreben sie aber nicht minder einer andern Seite der Spinozistischen Lehre, der Anschauung nämlich, dass die sittlichen Gegensätze nur relative Bedeutung besitzen, dass sie allein für die endlichen Erscheinungen Geltung haben, in der Unendlichkeit der Substanz aber verschwinden. Die Idee der Harmonie ist so innig geknüpft an den Gedanken der sittlichen Weltordnung, dass sie fast nothwendig dazu führt, in die Ursubstanz, die höchste Monade, das Sittliche selbst, nur, wie alle Vorstellungen, in höchster Potenz zu verlegen. Ausdrücklich wendet sich daher Leibniz gegen jene, wie er meint, irreligiöse Auffassung, welche annimmt, das Gute sei nicht von Gott geschaffen. Aber freilich scheint dies zu der Folgerung zu führen, dass auch das Böse von Gott gewollt sei. Leibniz macht die grössten Anstrengungen, um dieser an sich unvermeidlichen

*) De vita beata, a. a. O. p. 72. Nouv. ess., liv. II, chap. 20, p. 246. Defin. ethic., ebend. p. 670, u. s. w.

Consequenz zu entgehen. Dass das Böse überhaupt in der Welt sei, sucht er durch seine Lehre von der besten Welt zu erklären. Dass die vorhandene Welt unter allen möglichen die beste ist, folgt ihm aus der unendlichen Güte und Vollkommenheit Gottes. Wenn gleichwohl das Böse in ihr vorkommt, so ist dies demnach ein Beweis, dass eine Welt ohne Uebel überhaupt unmöglich war, und er sucht dies theils durch den Hinweis darauf, dass das Gute erst durch den Contrast mit dem Bösen seinen Werth gewinne, theils durch die Bemerkung, dass das Böse nicht selten ein Hülfsmittel zur Erreichung des Guten sei, begreiflicher zu machen, — Gedanken, die übrigens längst in der scholastischen Philosophie zu ähnlichen Zwecken gedient hatten. Näher noch liegt seinem eigenen Philosophiren die Idee, dass das Böse ein Mangel, der Mangel aber ein nothwendiger Bestandtheil jeder Entwicklung sei. So kann auch auf sittlichem Gebiet das Vollkommene sich nur entwickeln, indem es allmählich aus dem Unvollkommenen hervorgeht*).

Künstlicher noch sind Leibniz' Bemühungen, Gott von der directen Hervorbringung des Bösen zu entlasten. Er soll es nicht geschaffen, sondern nur zugelassen haben als ein nothwendiges Uebel; er sei dessen causa deficiens, nicht efficiens, wieder ein Kunstgriff den er dem Apparat der Scholastik entnimmt, und der nur die Unmöglichkeit an den Tag legt, das Sittliche auf Gott zurückführen zu wollen, ohne dass man ihn auch gleichzeitig zum Urheber des Unsittlichen macht**). Mit diesen Ausführungen in nahem Zusammenhang stehen Leibniz' sonstige, zumeist scholastische Argumentationen in erneuter Form wiederholende Accommodationsbestrebungen an die kirchlichen Lehren, seine Unterscheidung des Uebervernünftigen vom Widervernünftigen zum Behuf der Erklärung des Wunders und seine mannigfachen andern Versuche, specifisch christliche Dogmen mit seiner Philosophie in Einklang zu bringen.

Weit wichtiger ist ein dritter Punkt, in welchem sich Leibniz von Spinoza's Grundanschauungen scheidet, in welchem aber ebenso sicher seine Ethik derjenigen des letzteren überlegen ist, wie sie in jenen Versuchen, dem Absoluten sittliche Eigenschaften zuzuschreiben, die der menschlichen Erfahrung entlehnt sind, hinter ihr zurückbleibt. Dieser letzte Punkt steht aber wieder mit seiner Metaphysik im innigsten Zusammenhange. Ebenso nämlich wie Spinoza's Substanzlehre den Gedanken der Entwicklung nicht kennt, ebenso erfüllt ist die Monadologie von diesem Gedanken. Das Ganze der Welt bildet eine Stufenfolge von Entwicklungen, welche von der niedersten bis zur höchsten der Monaden alle möglichen Grade der Klarheit der Vorstellungen durchläuft. Nicht minder aber ist die individuelle Seele dem Gesetz der Vervollkommnung unterworfen. Die an-

*) Théodicée, part. II, p. 539 ff.

**) Ebend. p. 547.

fänglich dunklen Vorstellungen erheben sich in ihr unter der Mitwirkung der Erfahrung zu immer grösserer Klarheit. Hierbei gelangt nichts in die Seele was nicht von Uranfang an in ihr läge. Denn auch die Erfahrung ist Selbstentwicklung, eine Selbstentwicklung die aber vermöge des Gesetzes der continuirlichen Stufenfolge aller Wesen in Beziehung steht zu dem, was sich in andern Monaden ereignet. Von diesen Anschauungen aus wendet sich Leibniz gegen Locke's Beweisführung, dass die sittlichen Wahrheiten durch die Erfahrung erworben seien*). Freilich sind uns diese Wahrheiten nicht, wie Cartesius und die englischen Intellectualisten angenommen hatten, als fertige Erkenntnisse angeboren, sondern wir tragen sie in uns als dunkle Triebe. Leibniz beruft sich hier auf das natürliche Gefühl der Humanität, den Trieb nach Geselligkeit, das Gefühl für Würde und Schicklichkeit, welche der Mensch schon ohne Erziehung besitze, welche aber allerdings durch Erziehung und Erfahrung verstärkt würden. So besteht überhaupt die Erkenntniss des Sittlichen, wie alle Erkenntniss, darin dass sich diese ursprünglich dunkeln Vorstellungen zu immer grösserer Klarheit erheben. Damit bringt aber Leibniz ein Moment zur Geltung, welches der ganzen bisherigen Ethik gefehlt hatte, obgleich es in den natürlichen Bedingungen des sittlichen Lebens, namentlich in den religiösen Gestaltungen desselben, deutlich vorgebildet liegt: alles sittliche Streben ist Streben nach dem Ideal. Dieses Streben kann nur stufenweise seinem Ziel sich nähern; das beschränkte menschliche Wollen kann das Ideal niemals ganz erreichen. Aber die Aufstellung solcher Zielpunkte und die allmählichen Annäherungen an dieselben sind Thatsachen der Erfahrung. Für Leibniz bildet diese Erfahrung zugleich eine willkommene Bestätigung der metaphysischen Voraussetzungen seiner Ethik. Jedes Wesen strebt der Vollkommenheit entgegen, Vollkommenheit aber ist Tugend. So erstreckt sich bei ihm die Tugend auf alle Seiten des menschlichen Wesens — sein Tugendbegriff nähert sich darin wieder demjenigen der antiken Ethik —; die höchsten Tugenden sind aber freilich diejenigen, die aus der Bethätigung der Vernunft hervorgehen, und die in dem Streben nach immer vollkommenerer Erkenntniss und in der auf der Erkenntniss unserer eigenen Stellung in der Welt beruhenden Liebe zu Gott und zu unsern Mitgeschöpfen bestehen.

Bei Spinoza war dieses Moment der Entwicklung völlig zurückgetreten. Wie sein Substanzbegriff ein ruhendes Sein mit unveränderlichen unendlichen Eigenschaften ist, so kennt seine Ethik zwar den Mangel, das Leiden, die inadäquate Erkenntniss, als Gegensätze der Kraft, der Thätigkeit und der vollkommenen Erkenntniss, aber diese Gegensätze bleiben unvermittelt; der Gedanke liegt fern, dass das Mangelhafte selbst allmählich zum Vollkommenen sich entwickele. Leibniz' Philosophie ist das

*) Nouv. ess., liv. II, chap. 28, a. a. O. p. 285.

erste ethische System, auf welches wir den Namen des Perfectionismus anwenden können, eine Tendenz, in welcher er, trotz seiner sonstigen Schwächen, alle seine Vorgänger empirischer wie metaphysischer Richtung überflügelt. Diese Idee der Vervollkommnung ist es denn auch, die unter allen seinen Gedanken am meisten und fruchtbarsten auf die Folgezeit eingewirkt hat. Die nächste Ausbildung derselben erfolgte durch Wolff und seine Schule und durch die an die letztere sich anschliessende deutsche Aufklärungs- und Popularphilosophie des vorigen Jahrhunderts.

d. Wolff und die deutsche Aufklärung.

Christian Wolff hat in der Ethik vielleicht noch weniger als in andern Theilen der Philosophie eine selbständige Bedeutung. Dennoch hat er gerade hier das Verdienst, die zerstreuten Gedanken von Leibniz gesammelt, zu einem systematischen Ganzen verarbeitet und auf die verschiedenen Lebensgebiete angewandt zu haben. Wiewohl das mit einer Breite und Ausführlichkeit geschieht, die ganz besonders die moralischen und rechtsphilosophischen Werke Wolff's für uns heute zu einer kaum geniessbaren Lectüre machen*), so hat er doch dadurch auf seine Zeit mächtig eingewirkt, und ihm ist es hauptsächlich zu danken, wenn der Leibniz'sche Perfectionismus das Grundthema der deutschen Moralphilosophie des vorigen Jahrhunderts geworden ist. Nicht bloss die eigentlichen Jünger seiner Schule, sondern auch die Gegner des Leibniz-Wolff'schen Systems und die eklektischen Popularphilosophen, auf die gleichzeitig die Locke'sche Philosophie einen Einfluss gewann, entfernen sich gerade in den ethischen Fragen am wenigsten von der durch Leibniz eröffneten Bahn.

Dabei treten jedoch zum Theil schon bei Wolff und noch mehr bei seinen Nachfolgern zwei Schwächen hervor, die bei Leibniz theils wegen der allgemeineren Natur seiner Ausführungen theils auch wegen seiner tieferen Auffassung der ethischen Probleme minder fühlbar sind. Die erste besteht in der individuellen Beschränkung des Perfectionismus. So sehr diese Moralphilosophen die Vervollkommnung als das hauptsächlichste Moralprincip hinzustellen bemüht sind, so denken sie doch kaum an die Frage, ob die moralische Vervollkommnung auch als eine historische Thatsache, als ein Entwicklungsgesetz, welches die Menschheit als Ganzes angeht, sich nachweisen lasse; ja Einzelne, wie Moses Mendelssohn, sind geradezu geneigt diese Frage zu verneinen. Der Einzige, dessen historischer Sinn in dieser Beziehung weit über den Gesichtskreis seiner Mitstrebenden und Zeitgenossen hinausgeht, ist Lessing, und neben

---

*) Das Wesentliche findet sich übrigens in den kürzeren deutschen Werken: Vern. Gedanken von der Menschen Thun und Lassen, 6. Aufl. 1739, und Vern. Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen, 4. Aufl. 1736.

ihm Herder, ein Mann dessen Anschauungen freilich auch sonst noch in vielen Beziehungen feindlich den Bestrebungen der populären Verstandesphilosophie entgegentreten.

Die zweite Schwäche der letzteren ist gleichfalls eine Erbschaft der Leibniz'schen Philosophie, in dieser durch den genialen Tiefsinn ihres Urhebers kaum bemerklich, bei den Nachfolgern sich um so mehr hervordrängend, je mehr jener Tiefsinn einer flachen und nüchternen Verständigkeit Platz gemacht hatte. Sie besteht in dem schon bei Leibniz wohl zu bemerkenden Vorwalten des Intellectualismus, der nun in Folge jener nüchternen Verständigkeit immer mehr in einen oberflächlichen Utilitarismus übergeht. Das Vollkommene wird mit dem Nützlichen identificirt. Schon bei Wolff kommt diesem moralischen Utilitarismus die äusserliche Teleologie, die seine Naturauffassung beherrscht, zu Hülfe. Wenn, wie es der Grundgedanke dieser Teleologie ist, die ganze Naturordnung nur zum Besten des Menschen besteht, so ist davon die selbstverständliche moralische Nutzanwendung, dass der Mensch die Dinge in Bezug auf den Nutzen, den sie ihm gewähren, zu prüfen und darnach zu handeln habe. In allen diesen Beziehungen findet aber die Ethik der deutschen Aufklärung eine wichtige Unterstützung in der Moralphilosophie Locke's und der auf ihn gefolgten theologischen Utilitarier, deren Schriften im vorigen Jahrhundert auch in Deutschland eine grosse Verbreitung gewannen.

Eine Reaction gegen diese herrschende Strömung, ähnlich derjenigen welche in England die schottische Philosophenschule gegen Locke und seine Nachfolger ausübte, konnte nicht ausbleiben. Sie ist in der That, und mit weit grösserer Macht noch als dort, eingetreten; denn Kant, der diesen utilitarischen Eudämonismus der deutschen Aufklärungsphilosophie bekämpfte, war darauf bedacht zuvor derselben alle die metaphysischen Stützen zu entziehen, die seit Descartes und Leibniz dem Rationalismus als unantastbar gegolten hatten. Mit der seitherigen Metaphysik zerstörte so Kant zugleich die seitherige metaphysische Ethik und eröffnete damit der folgenden Entwicklung neue Bahnen. Diese Entwicklung, die bis in unsre Zeit herabreicht, spaltet sich aber wieder in zwei Strömungen, die durchaus den beiden vorangegangenen verwandt sind. Kant selbst, aus dem Rationalismus hervorgegangen, eröffnet die Ethik des neueren speculativen Idealismus. Dieser idealistischen stellt sich zugleich eine realistische Ethik gegenüber, welche in England an die vorangegangene Moralphilosophie theils der Locke'schen theils der schottischen Schule anknüpft, in Deutschland und Frankreich aber verschiedene selbständige Versuche macht, die erst in neuester Zeit den verwandten Bestrebungen der englischen Philosophen sich zu nähern begonnen haben.

3. Die Ethik Kants und des speculativen Idealismus.

a. Kant.

Wenn man, von demjenigen Werke Kants ausgehend, in welchem man heute seine wichtigste Leistung erblickt, von der „Kritik der reinen Vernunft“, die weitere Entwicklung der kritischen Philosophie verfolgt, so erscheint der neue Aufbau der Erkenntnisstheorie, die Einschränkung der Erkenntniss auf die Erfahrung und die damit verbundene Zerstörung der bisherigen transcendenten Metaphysik, so sehr als die Hauptsache, dass man geneigt ist die späteren ethischen Arbeiten Kants als Ergänzungen von verhältnissmässig untergeordneter Bedeutung zu betrachten. Dennoch sind schon in den ersten kritischen Schriften Andeutungen genug vorhanden, welche beweisen, dass in den Augen des Philosophen selbst das Werthverhältniss dieser verschiedenen Theile seiner Philosophie als ein ganz anderes erschien. Allerdings hatten sich ihm frühe schon die Schwächen der Wolff'schen Metaphysik, seiner rationalen Ontologie, Psychologie und Theologie aufgedrängt; aber um so nöthiger erschien es ihm, nun für die Ethik andere Grundlagen zu suchen, welche den Zweifeln, denen die metaphysische Moral und Religionsphilosophie begegnete, nicht mehr ausgesetzt seien. So ist denn schon sein kritisches Hauptwerk sichtlich von dem Streben erfüllt für eine solche neue Begründung der Ethik Raum zu schaffen, und die Ueberzeugung verbirgt sich nicht, dass dies um so besser gelingen werde, je mehr das vermeintliche Wissen der dogmatischen Metaphysik als ein trügerisches aufgezeigt und die nothwendige Einschränkung alles Wissens in die Grenzen der Erfahrung erwiesen sei.

Kant selbst hat es bezeugt, dass die Lectüre Hume's einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht hatte*). Hume aber hatte schon mit unerbittlicher Logik die Sophistik des ontologischen Gottesbeweises blossgelegt und auf jede theologische Begründung seiner Moral verzichtet. Kant konnte sich dem Scharfsinn der Hume'schen Ausführungen nicht entziehen; anderseits aber stand es ihm ebenso fest, dass die von Hume gegebene empirische Ableitung aus der Selbstliebe und Sympathie nicht ausreiche, um den Thatbestand des sittlichen Gewissens zu begründen. Dies reifte in ihm den Plan, eine idealistische Ethik im Platonischen Geiste aufzurichten, aber mit Beseitigung aller jener Stützen einer transcendenten Welt- und Gotteserkenntniss, deren Plato und die auf ihn gefolgte christliche Ethik ebenso wie die neuere Metaphysik sich bedient hatten. Je mehr es ihm darauf ankam zu zeigen, dass der ethische Standpunkt des Platonismus dieser Stützen nicht bedürfe, um so sorgfältiger war er bemüht das Werk

*) Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, Einleitung, Ausg. von Rosenkranz, S. 5 ff.

Hume's gründlich zu Ende zu führen und, selbst gross geworden in den Gedanken des dogmatischen Rationalismus, dieselben auf allen ihren Schleichwegen zu verfolgen, um die schliessliche Ergebnisslosigkeit ihrer Versuche darzuthun. In der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik hat Kant ausdrücklich hervorgehoben, er habe „das Wissen aufheben müssen, um zum Glauben Platz zu bekommen" *). Denn jener falsche Dogmatismus der Metaphysik erschien ihm zugleich als die wahre Quelle „alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens", der seinerseits „gar sehr dogmatisch" sei.

So ist es also von vornherein die ausgesprochene Tendenz Kants, die seitherige metaphysische Basis der Ethik zu beseitigen, um ihr eine andere von metaphysischen Lehren unabhängige und darum um so festere Grundlage zu geben. Seine ganze Kritik der seitherigen Metaphysik und seine eigene Erkenntnisslehre wird von diesem Streben erfüllt: darum die von ihm so eifrig betonte Beschränkung der Erkenntniss auf die Erfahrung und die Hervorhebung, dass die transcendenten Ideen das Recht, das ihnen als Ergebnissen der theoretischen Vernunft bestritten werden müsse, als Postulate der praktischen um so sicherer gewinnen dürften**). So stehen wir hier bei diesem Zerstörer der aus dem Platonismus hervorgegangenen transcendenten Metaphysik einer ähnlichen Erscheinung gegenüber wie bei den Begründern derselben. Platos Ideenlehre war hervorgegangen aus ethischen Forderungen und Wünschen, und bei den Entwicklungen der späteren Metaphysik hatten sich diese überall als mitthätig erwiesen. Kants Kritik aller Metaphysik ist nicht minder von ethischen Forderungen getragen; nachdem jene metaphysischen Stützen der Ethik sich als unbrauchbar erwiesen, zieht er es aber vor, sie ganz und gar zu beseitigen und zu diesem Zweck Form und Grenzen der Erkenntniss nach ihren allgemeinen Bedingungen sorgfältig zu untersuchen. Die englische Moralphilosophie schon hatte die Ethik von Theologie und Metaphysik unabhängig gemacht, und sie hatte sie demnach auf Principien der Erfahrung, theils auf das Princip des Nutzens theils auf das der Sympathie, gegründet. Kants Eigenthümlichkeit liegt nun darin, dass er sich in Bezug auf den ersten Schritt den englischen Ethikern anschliesst, nicht aber in Bezug auf den zweiten. Hier vielmehr bleibt er den Voraussetzungen der Platonischen Ethik treu: die sittlichen Ideen haben keinen empirischen, sondern einen übersinnlichen Ursprung.

Diese Position ist natürlich nur haltbar, wenn er eine tiefe Kluft errichtet zwischen den Principien der Erfahrungserkenntniss und den Quellen des sittlichen Bewusstseins. Unsere Erfahrungserkenntnisse, die Formen unserer Anschauung und unseres begrifflichen Denkens, sind durchaus be-

---

*) Ausg. von Rosenkranz, S. 679.

**) Kritik der reinen Vernunft, Anhang zur transcend. Dialektik, Ausg. von Rosenkranz, S. 499 ff. Kritik der prakt. Vernunft, Vorrede, S. 108.

schränkt auf die sinnliche Welt. Aber wir finden in uns zugleich die Idee einer übersinnlichen Welt, deren Realität dadurch nicht aufgehoben wird, dass die Werkzeuge jener Erfahrungserkenntniss nicht an sie heranreichen. Im Gegentheil, Kant ist der Ansicht, dass schon die Erfahrung selbst nicht nur die Möglichkeit eines solchen hinter ihr stehenden übersinnlichen Seins offen lasse, sondern in gewissem Sinne sogar zur Forderung desselben gelange, indem aller Erfahrungsinhalt als Erscheinung von uns aufgefasst werde, die Erscheinung aber hinweise auf ein Ding an sich, d. h. auf ein von unseren subjectiven Anschauungs- und Denkformen unabhängiges und darum für uns schlechthin transcendentes Sein*). Wir selbst sind demnach gleichzeitig sinnliche und übersinnliche Wesen. Als sinnliche Wesen stehen wir mitten in der Causalität der Natur und bedienen uns jener Anschauungs- und Denkformen, auf deren Anwendung alle Gesetzmässigkeit der Natur beruht; als übersinnliche Wesen sind wir die Träger dieser Anschauungs- und Denkformen und als solche den letzteren, die sich immer nur auf Erscheinungen beziehen, nicht unterworfen. Diese Anwendung des Begriffs eines „Dinges an sich", eines unbedingten Grundes der Erscheinungswelt, wird aber nun dadurch besonders zu einem Fundament für unseren Glauben an eine übersinnliche Welt, weil in uns ein Princip gegeben ist, welches wir nicht auf unser sinnliches, sondern nur auf unser übersinnliches Wesen beziehen können. Dieses Princip ist das Sittengesetz. Es verpflichtet uns unbedingt zu sittlichen Handlungen und setzt daher die völlige Autonomie unseres Willens voraus. Nun ist als Glied in der Kette der Erscheinungen der Wille nicht unbedingt, sondern der Causalität unterworfen. Das Sittengesetz entspringt also aus der übersinnlichen Natur unseres Wesens. Wird auf diese Weise unter jenen Ideen des Unbedingten, zu welchen schon die theoretische Vernunft in dem Streben die Reihe der Bedingungen abzuschliessen gelangt, die Idee der Freiheit durch das Grundgesetz der praktischen Vernunft, das Sittengesetz, als gültig erwiesen, so ist aber damit auch die praktische Gültigkeit der anderen transcendenten Ideen dargethan. Denn das Sittengesetz verlangt von uns vollkommene Tugend, die wir als sinnlich-vernünftige Wesen nicht erreichen können; es setzt daher eine übersinnliche Welt, in welcher für uns dieses Postulat des Sittengesetzes erreichbar ist, und eine übersinnliche Macht, die uns zu demselben verhilft, voraus. Die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes, die theoretisch niemals erweisbar sind, verwandeln sich auf diese Weise in praktische Postulate**).

Wie bei Plato, so sind es also bei Kant ethische Forderungen, welche zur Annahme der Realität einer Ideenwelt führen. Während jedoch

---

*) Kritik der reinen Vernunft, Analytik, 3. Hauptstück, a. a. O. S. 196 ff. Kritik der prakt. Vernunft, S. 258 ff.

**) Kritik der prakt. Vernunft, 1. Buch, 3. Hauptst., und 2. Buch, 2. Hauptst.

Plato und die ihm folgende rationalistische Metaphysik diese Realität theoretisch zu erweisen bemüht sind, verwirft Kant jede theoretische Beweisbarkeit derselben und wahrt ihnen den Charakter praktischer Forderungen. Aber freilich, ganz ohne theoretischen Beweis kann auch Kant nicht auskommen. Einerseits beweist ihm die aus der subjectiven Apriorität der Anschauungsformen und Begriffe hervorgehende Thatsache, dass sich alle unsere Erkenntniss auf Erscheinungen beziehe, die Nothwendigkeit der Voraussetzung eines Dings an sich d. h. einer intelligibeln Welt; und anderseits liegt ihm in der Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes der Beweis für die Autonomie des Willens. Die Prämisse dieses letzteren Beweises. dass nämlich das Sittengesetz eine unbedingt verpflichtende Norm sei, hat Kant allerdings nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt; und er würde diese Voraussetzung kaum gemacht haben, hätte er nicht einerseits eine gesetzgebende Macht angenommen, von welcher jene Norm herrühre, und anderseits dem Willen die Freiheit zugeschrieben ihr zu folgen. Die beiden Hauptfolgerungen, die Kant aus dem Sittengesetz ableitet, gehen also der Annahme desselben voraus.

Indem gleichwohl nach Kants eigener Ansicht das in der früheren Metaphysik statuirte Verhältniss zwischen den transcendenten Ideen und dem Sittengesetz sich umkehrt, da nicht mehr dieses aus jenen, sondern jene aus diesem abzuleiten sind, so kann auch nicht mehr, wie bei Plato, die Sinnenwelt als ein Abbild der Ideenwelt oder gar, wie bei Spinoza und den meisten neueren Metaphysikern, als ein Theil des unendlichen Seins derselben aufgefasst werden, sondern Sinnenwelt und Ideenwelt bleiben einander durchaus fremdartig. Kant ist in seiner theoretischen wie in seiner praktischen Philosophie bemüht, nachdrücklich auf die Kluft zwischen beiden hinzuweisen: dort indem er hervorhebt, dass für das Ding an sich unsere Anschauungen und Begriffe keine Geltung besitzen, hier indem er das Sittengesetz von allen sinnlichen und überhaupt empirischen Motiven, insbesondere auch von unseren eigenen Affecten unabhängig macht, so dass er mit Spinoza und den Stoikern das Wohlwollen nicht als eine sittliche Triebfeder anerkennt und die pflichtgemässe Handlung, die aus Neigung zur Pflicht geschieht, für minderwerthig hält*). Ja es gibt für Kant überhaupt keine sittliche Neigung, da der sinnliche Mensch nur aus egoistischen Motiven handeln würde. Gerade darin, dass sie mit Widerstreben gethan wird, besteht ihm der sittliche Werth der pflichtgemässen Handlung. So kommt Kant zu einer Verachtung der Sinnlichkeit, in der er den Platonismus, und zu einem Rigorismus, in dem er den Stoicismus überbietet. Dies ist aber die nothwendige Folge jenes Bemühens, das Sinnliche und das Sittliche als zwei völlig von einander geschiedene Gebiete hinzustellen: Kant musste, wenn er nicht inconsequent

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschn., S. 36 ff.

werden wollte, den emotionalen wie den intellectualen Factor völlig leugnen, da beide der empirischen Wirklichkeit angehören. So blieb ihm nur das Sittengesetz als solches ohne jede Beziehung auf Erfahrung übrig.

Wie aber dem Sittengesetz, obgleich es nur ein praktisches Postulat sein soll, doch die theoretische Basis nicht ganz abgehen kann, so kann auch Kant selbstverständlich des mit aller Ethik so innig verbundenen Begriffs der Glückseligkeit nicht völlig entbehren. Jene theoretische Begründung konnte, da nun einmal die Loslösung von der Erscheinungswelt gefordert war, nur so geschehen, dass die Negation der letzteren zu einem conträren Gegensatze erhoben wurde, indem der Erscheinung das Ding an sich, d. h. was nicht Erscheinung sondern nur Sein ist, der causalen Bedingtheit die Autonomie der Freiheit gegenübertrat. Aehnlich wurde nun die Glückseligkeit aus der Erfahrungswelt in die übersinnliche Welt verwiesen, indem die letztere, wie dort in sinnlicher, so hier in sittlicher Beziehung als der Gegensatz der ersteren aufgefasst wurde. Die Sittlichkeit der Sinnenwelt ist eine unvollkommene, und sie verlangt daher eine vollkommene Sittlichkeit, welche nur in der übersinnlichen Welt wirklich werden kann und hier, wo sinnliche Neigungen nicht mehr verwirrend wirken, zugleich den Charakter des höchsten Gutes annimmt*). In eine wie bedenkliche Nähe dadurch Kant mit der theologischen Utilitätsmoral seiner Zeit geräth, bedarf nicht der näheren Ausführung. Es heisst der sinnlichen, von Affecten und Hoffnungen beherrschten Natur des Menschen zu viel zumuthen, wenn man ihm ein höchstes Gut als Preis der Tugend vorhält und ihm doch zugleich gebietet, er solle ohne jede Rücksicht auf dies zu erreichende Gut das Gute thun. Da übrigens jener sittliche Gegensatz schliesslich kein ganz vollständiger ist, insofern ja das sittliche Wesen der intelligibeln Welt immerhin in der Form des Sittengesetzes in die Sinnenwelt eintritt, so wird hier zugleich die Kluft zwischen beiden Welten überbrückt. Die Ideen sind nicht mehr absolut transcendent, sondern es bleibt bei einem „Theilhaben der Ideen“ an der Sinnenwelt im Platonischen Sinne. Dass, wie hier auf praktischem, so auch auf theoretischem Gebiete der Rückgang auf den Platonismus unvermeidlich ist, wenn überhaupt, wie es doch Kant will, von einem empirischen Gebrauch der Ideen die Rede sein soll, wird gerade bei der Idee offenbar, die den Weg zu den praktischen Postulaten der Vernunft eröffnet, bei der Freiheit. Der Gedanke, dass unser Wille empirisch der Causalität der Natur unterworfen, an sich aber frei sei, ist nur so lange ohne Widerspruch vollziehbar, als man von dem Postulat der Freiheit keine Anwendung macht auf empirische Handlungen. Sobald aber dies geschieht, bleibt, wenn man sich nicht mit der leeren Ausrede einer doppelten Beurtheilungsweise zufrieden gibt, kein anderer Ausweg, als dass wieder ein Theilhaben der

*) Kritik der prakt. Vernunft, 1. Thl., 2. Buch, 2. Hauptst., S. 246 ff.

Ideen an der Sinnenwelt angenommen wird: alles empirische Geschehen ist nun der Causalität der Natur unterworfen, ausgenommen da wo der freie Wille in dasselbe eingreift, und wo nun eine intelligible That als absoluter Anfang einer Causalreihe in die Erscheinungswelt hereinreicht. Dies ist eine Interpretation, die Kants eigener Ausdrucksweise an manchen Stellen zu entsprechen scheint, während an andern freilich die damit in Widerspruch stehende doppelte Beurtheilungsweise der Willenshandlungen vorwaltet.

Doch nicht bloss negativ, durch den Gegensatz in welchen sie zu der Erscheinungswelt gebracht wird, ist Kants Begriff der intelligibeln Welt durch die erstere bestimmt worden, sondern auch positiv mussten die Principien der Erfahrungserkenntniss um so mehr auf die ins Transcendente verlegte Grundlage der Ethik hinüberwirken, je inhaltsleerer der Begriff des Sittlichen durch diese völlige Trennung von der Erfahrung geworden war. Ist das Sittengesetz unabhängig von jedem empirischen Inhalt, so kann es nur noch einen formalen Charakter besitzen. Dieser kann ihm aber nicht etwa im Sinne der Aristotelischen Ethik zukommen, welche eine formale Definition der Tugend aus den einzelnen empirischen Tugenden durch Abstraction von ihrem besonderen Inhalte gewonnen hatte, sondern nur in demselben Sinne, wie die Anschauungs- und Begriffsformen formale Principien unserer theoretischen Erkenntniss sind. Das Sittengesetz ist also für Kant ein Gesetz a priori, das vor jeder besonderen empirischen Anwendung und unabhängig von ihr gilt. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend gewinnt Kant seine bekannte Formel: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Da dies Gesetz a priori, also unabhängig von den besonderen Bedingungen seiner empirischen Anwendung gilt, so ist es ihm ein kategorischer Imperativ, ein unbedingtes Pflichtgebot, welches von uns nicht von irgend welchen Nützlichkeits- oder anderen Erwägungen abhängig gemacht werden darf*).

Der Auffassung dieses kategorischen Imperativs ist nun zunächst eine Interpretation fernzuhalten, zu der manche von Kants eigenen Ausführungen verleiten könnten. Der kategorische Imperativ darf nicht etwa als eine innere Erfahrung oder als eine uns unmittelbar gegebene Thatsache aufgefasst werden, da ja Erfahrungen und Thatsachen immer schon einen bestimmten Inhalt voraussetzen. Vielmehr ist er ganz so wie die Erkenntnissformen ein Princip, welches uns erst in Anwendung auf einen concreten Erfahrungsinhalt zum Bewusstsein kommen kann. Er geht in jede einzelne auf sittlichem Gebiet vorkommende innere oder äussere Handlung mit ein, und die Bürgschaft dafür, dass es sich hier um ein reines Formprincip handelt, liegt lediglich darin, dass dieser Factor aus dem ge-

*) Kritik der prakt. Vernunft, 1. Thl., 1. Buch, §. 7 und 8. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschn.

gebenen sinnlichen Inhalt der Erfahrung nicht abgeleitet werden kann. So wenig die Anschauungsform des Raumes nach Kants Ansicht aus dem sinnlichen Stoff der Empfindungen die wir räumlich ordnen entstehen kann, ebenso wenig ist das Sittengesetz aus den sinnlichen Motiven unserer Handlungen erklärbar, denn diese widersprechen stets dem Sittengesetz. Aus diesem Widerstreit des Sittengesetzes und unserer sinnlichen Neigungen leitet Kant das Gewissen ab, welches er als „die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft“ oder auch als „das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen“ definirt, der darüber entscheide, ob unser Handeln dem Sittengesetz oder den ihm widerstreitenden sinnlichen Neigungen angemessen sei*).

In keinem Punkte tritt Kants Verwandtschaft mit der christlichen Ethik klarer hervor als in dieser Lehre vom Gewissen und in der ihr zu Grunde liegenden schroffen Gegenüberstellung des Sittengebotes und der sinnlichen Neigung, zu der er durch das Streben geführt wurde, das Gebiet des theoretischen Erkennens, welches in die Schranken der Sinnlichkeit gebannt bleibt, zu dem der praktischen Freiheit, welche aus der intelligibeln Natur des Menschen hervorgeht, in einen Gegensatz zu bringen. Aber diesem Gegensatze widerstreitet es nun ganz und gar, dass die bei der Erfahrungserkenntniss gefundene Unterscheidung von Form und Inhalt nicht nur auf das Reich der intelligibeln Freiheit übertragen, sondern dass hier sogar nur die Form auf intelligiblem, der Inhalt aber auf sinnlichem Gebiete gesucht wird. Dieser Unterschied führt den weiteren mit sich, dass sich in diesem Fall Form und Inhalt wesentlich anders zu einander verhalten als beim Erkennen. Wir müssen das Sittengesetz nicht auf jeden empirischen Inhalt sinnlicher Handlungen anwenden, wie die Raumform auf jeden Inhalt sinnlicher Wahrnehmungen, sondern wir können es, weil das Sittengesetz für die intelligible Freiheit gilt. Aber wenn wir ihm nicht folgen, so folgen wir Neigungsmotiven, die aus dem sinnlichen Inhalt der Erfahrung entspringen, wie Lust, Eigennutz u. dergl. So kommt es, dass der kategorische Imperativ einerseits als a priori gültige Form aufgefasst wird für jeden Inhalt empirischer Handlungen, und dass er anderseits doch im Streit liegen soll mit diesem Inhalt selber. Nun ist ein solcher Kampf des Sittlichen mit dem Sinnlichen allenfalls auf dem Platonischen Standpunkte denkbar, welchem beide als einander gegenüberstehende reale Mächte gelten, nicht aber auf dem Kantischen, nach welchem das Sittengesetz ein blosses Formprincip sein soll, welches an dem Thatbestand unserer Handlungen seinen empirischen Inhalt findet. So gravitirt diese Anschauung unvermeidlich zu der Voraussetzung, dass das Sittengesetz doch nicht blosse Form sei, sondern dass es einen Inhalt besitze,

*) Metaphysik der Sitten, Ausg. von Rosenkranz und Schubert, Bd. 9, S. 246. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, ebend., Bd. 10, S. 224.

der nur durch die Kantische Formulirung verhüllt wird. Allein als ein Gebot, welches in allgemeingültiger Form den Inhalt sittlich-guter Handlungen bezeichnet, kann es in der That in Conflict treten mit anderen Maximen, die wir unsittliche nennen.

Diese Folgerung bestätigt sich sofort bei der näheren Prüfung der Kantischen Formel. Dass ein Princip, welches nicht bloss das thätige Ich sondern eine Vielheit gleichartiger handelnder Wesen voraussetzt, kein rein apriorisches sein könne, ist einleuchtend. In dieser Beziehung verhält es sich ja ganz anders mit den Anschauungsformen und Kategorien, wo nichts vorausgesetzt wird als ein Stoff von Empfindungen, die bloss als Affectionen des Ich gedacht zu werden brauchen. Der Begriff einer Vielheit sittlicher Persönlichkeiten ist dagegen sicherlich eine verhältnissmässig sehr spät im Bewusstsein auftretende äussere Erfahrung; bis zu dem Moment, wo diese Erfahrung entstanden ist, müsste das Sittengesetz vollkommen latent bleiben. Doch geben wir selbst diese Möglichkeit zu, so würde nun keineswegs mit dem Auftreten jener Erfahrung dieselbe auch sofort der Form des Sittengesetzes sich einfügen, ähnlich etwa wie die wahrgenommenen Empfindungen der Form des Raumes oder die in der Zeit beharrenden Wahrnehmungen dem Begriff der Substanz. Denn indem das Sittengesetz so zu handeln gebietet, wie es zu einer allgemeinen Gesetzgebung erforderlich ist, stellt es eine Frage, welche erst beantwortet werden muss, bevor wir es auf irgend einen Erfahrungsinhalt anwenden können. Welche Beschaffenheit der Handlung ist zu einer allgemeinen Gesetzgebung geeignet? Kant sagt, es sei an und für sich klar, dass ich z. B. ein allgemeines Gesetz zu lügen nicht wollen könne, weil man mir dann mit gleicher Münze bezahlen und also auch mir selber nicht glauben würde, oder dass wir ein allgemeines Princip der Lieblosigkeit verwerfen müssen, weil sich sonst Jeder selbst die Hoffnung auf den Beistand den er wünscht entziehen würde*). Sind demnach diese Antworten Resultate einer wenn auch noch so einfachen Reflexion, dann ist das Sittengesetz offenbar kein Formprincip mehr, welches unmittelbar und a priori auf den empirischen Inhalt der Handlungen angewandt werden kann, sondern diese Anwendung setzt entweder in jedem einzelnen Falle eine empirische Ueberlegung über die allgemeine Durchführbarkeit einer bestimmten Handlungsweise voraus, oder das Ergebniss einer solchen Reflexion müsste mindestens instinctiv dem Bewusstsein sich aufdrängen. Im letzteren Fall würde man auf die Annahme eines moralischen Triebes kommen, welcher aber das allen anderen Trieben widersprechende Merkmal besässe, dass er von einem Widerstreben gegen seine eigenen Aeusserungen begleitet wäre. Kant selbst entscheidet sich zweifellos für die erste Alternative als die vielleicht am wenigsten widerspruchsvolle. Dennoch wäre es unvermeidlich, dass bei

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 48.

einer solchen der Anwendung des Sittengesetzes vorausgehenden Reflexion stets das Wohl und Wehe des eigenen Ich zum Massstab für die Möglichkeit einer allgemeinen Gesetzgebung genommen würde. So gehören denn auch Kants vorhin angeführte Ausführungen im einzelnen dem egoistischen Utilitarismus an. In der Verallgemeinerung jener Anwendungen lässt aber Kant die egoistische Motivirung nicht nur bei Seite, sondern er behauptet sogar, nicht die Rücksicht auf den eigenen Vortheil, sondern die reine Achtung vor dem Sittengesetz bestimme die pflichtgemässe Handlung. Die Begründungen im einzelnen zeigen offenbar, dass, sobald die Reflexion über die Endzwecke der sittlichen Handlungen lediglich vom Standpunkte des Individuums ausgeht, der egoistische Utilitarismus die fast unvermeidliche Folge ist. Da Kants eigenen ethischen Bedürfnissen diese Folgerung widerstrebte, so hoffte er ihr zu entgehen, indem er das Sittengesetz so abstract fasste, dass der Utilitarismus hinter der Idee einer „allgemeinen Gesetzgebung“ sich verbarg, und die affectlose Hingebung an diese in der That wenig zur Erzeugung von Affecten geeignete Idee war ihm nun eine willkommene Hülfe, um seiner Abneigung gegen jede Art von Eudämonismus und seinem Streben nach völliger Trennung des Sittlichen vom Sinnlichen Ausdruck zu geben.

So nimmt Kant eine eigenthümliche Mittelstellung ein zwischen dem weltlichen und theologischen Utilitarismus seiner Zeit. Dem ersteren gehören durchaus die Einzelausführungen über die Anwendung des Sittengesetzes an. Nach dem letzteren gravitirt der Gegensatz, in den er das Pflichtgebot zu der natürlichen Neigung bringt, und der transcendente Eudämonismus, die Aussicht auf ein übersinnliches höchstes Gut, der sich damit verbindet. Kant allein angehörig ist dagegen die formale Apriorität des kategorischen Imperativs, die an seiner eigenen Erkenntnisstheorie ihre Anlehnungen findet. Indem aber diese formale zugleich eine transcendente Apriorität ist, die auf unsere übersinnliche Natur als ihre Quelle zurückweist, lehnt sie sich abermals an die theologische Utilitätsmoral, die dem Sittengesetz ebenfalls eine transcendente Natur zuschreibt, nur dass sie ihm gleichzeitig einen bestimmten Inhalt gibt und es aus einem directen göttlichen Gesetz ableitet. Diese Anlehnung vervollständigt sich durch Kants Religionsphilosopie, in welcher er die Zurückführung des Sittengesetzes auf ein göttliches Gebot als eine berechtigte Betrachtungsweise anerkennt. Nur kehrt in gewissem Sinn das Causalverhältniss zwischen dem Sittengesetz und der Gottesidee bei ihm sich um. Wir sollen das Sittengesetz nicht darum als ein unbedingt verpflichtendes achten, weil es von Gott gegeben ist, sondern wir sollen es als ein göttliches Gesetz achten, welches uns selbst die Wahrheit unseres Glaubens an Gott verbürgt, weil wir es als ein unbedingt verpflichtendes in uns finden*). Diesen Beziehungen zur

*) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, S. 69.

theologischen Utilitätsmoral seiner Zeit entsprechen auch ganz seine religionsphilosophischen Bestrebungen, eine Verwandtschaft seiner eigenen Ethik mit bestimmten kirchlichen Lehren zu finden, wie mit dem Dogma der Erbsünde, der Rechtfertigung durch den Glauben, der Erlösung durch Christus, ethische Umdeutungen kirchlicher Dogmen, in denen sich die ähnlichen Bestrebungen eines Leibniz, nur in einer noch mehr rationalisirten, nüchterneren Form, erneuern*).

Trotz ihrer Schwächen hat die Kantische Ethik einen tiefen Einfluss ausgeübt. Diesen Einfluss verdankt sie vor allem der Strenge ihres Pflichtbegriffs, der energischen Abwehrung eudämonistischer und utilitarischer Motive. Eine je grössere Verbreitung die letzteren innerhalb der englischen, französischen und schliesslich auch der deutschen Aufklärungsphilosophie gewonnen hatten, um so mehr mussten sich Alle, denen diese äussere Alltagsmoral mit ihren auf egoistische Berechnung oder besten Falls auf Weltklugheit gegründeten Erwägungen widerstrebte, von der Strenge und dem Ernst der ethischen Grundsätze Kants angezogen fühlen. In der Strenge des Kantischen Pflichtbegriffs lebt noch einmal auf der asketische Geist der christlichen Ethik. Aber eine widerspruchsfreie philosophische Begründung hat auch Kant dieser Anschauung nicht zu geben vermocht. Vielmehr fällt seine Begründung theils in den weltlichen theils in den theologischen Utilitarismus zurück, und sie bedient sich so wider ihren Willen der nämlichen Hülfsmittel wie diejenige Richtung, die sie beseitigen möchte.

b. Fichte.

Der auf Kant gefolgte deutsche Idealismus ist besonders darin über Kant hinausgegangen, dass er den bei ihm bestehenden und für die Ethik so bedeutsamen Gegensatz der Begriffe des Phänomenalen und des Intelligibeln zu vermitteln strebte. Auch die Kluft zwischen dem Sinnlichen und dem Sittlichen wurde daher überbrückt, indem man beide als die Stufen einer innerlich nothwendigen Entwicklung darzustellen suchte. Wie nach Fichte das Subject und das Object Entwicklungsmomente eines und desselben absoluten Ich sind, so bilden die sinnliche und die sittliche Welt, das Reich des Erkennens und des praktischen Handelns, einen einzigen Kreis von Thätigkeiten jenes Ich, in welchem jedes Glied aus dem vorangegangenen mit Nothwendigkeit hervorgeht. Eine letzte Spur des Platonischen Gegensatzes klingt freilich darin noch an, dass das theoretische Ich als ein leidendes, das praktische als ein thätiges sich empfindet. Aber dieser Gegensatz wird dadurch ausgeglichen, dass das erkennende Ich die Schranke, die ihm als wirkendes Object erscheint, schliesslich doch durch

*) Ebend., 2. und 3. Stück, S. 65, 109 ff.

seine eigene Thätigkeit erzeugt haben soll, während die Existenz des Sittlichen darauf beruht, dass den Handlungen des Ich stets eine Schranke gesetzt sei, über die hinaus es einem Ziele zustrebe, in dessen unendlicher Ferne erst seine völlige Autonomie liege. Darum ist für Fichte alles sittliche Handeln Streben nach dem Ideal. Das Ideal ist die Bestimmung des Menschen, die immer erstrebt werden soll, wenn sie auch nie völlig erreicht werden kann, und Fichte's Moralgesetz lautet daher: „Erfülle jedesmal deine Bestimmung!" *) So tritt zu dieser Versöhnung des Empirischen mit dem Intelligibeln, des Sinnlichen mit dem Sittlichen als ein neues Moment der Gedanke der Entwicklung hinzu. So verschieden auch der speculative Ausgangspunkt ist, so liegt hierin doch in gewissem Sinne eine Rückkehr zu dem Leibniz'schen Perfectionismus.

In jene Fichte'sche Formel hätten auch ein Leibniz und Wolff den Kern ihrer ethischen Anschauung fassen können. Im Vergleich mit Kant bezeichnet theils die Einführung der Entwicklungsidee, theils die Verflüssigung der Gegensätze zwischen dem Sinnlichen und Intelligibeln einen zweifellosen Fortschritt. Der völlig unvollziehbare Gedanke eines Kampfes zwischen einem inhaltsleeren Formprincip und den empirisch bestimmten sinnlichen Trieben und Neigungen wird dadurch beseitigt. Der Kampf bleibt bestehen, aber er verwandelt sich in einen solchen zwischen gleichgearteten Gegnern, indem er auf den Gegensatz zwischen dem sittlichen und dem sinnlichen Trieb zurückgeführt, also auch das sittliche Streben als ein Trieb aufgefasst wird, was nur geschehen kann, wenn auch hier die sinnliche Abhängigkeit oder, wie Fichte es ausdrückt, die der Thätigkeit des Ich sich entgegenstellende „Schranke" eine wesentliche Bedingung ist. Nur darin, dass der sittliche Trieb zugleich als der reine aufgefasst wird, als ein Sehnen das sich jeder sinnlichen Schranke zu entledigen strebt, und darin, dass schliesslich das Sinnliche mit dem Bösen zusammenfliesst, klingen Plato und Kant an.

Doch jener Naturhass, welcher die Platonische Philosophie erfüllt, nimmt auf dem Standpunkte dieses Idealismus eine wesentlich neue Gestalt an. Die Aussenwelt, wie sie speculativ als eine sich selbst beschränkende Thathandlung des Ich aufgefasst wird, hat praktisch lediglich die Bedeutung eines Mittels für seine Thätigkeit, eines Materials für sein Handeln. Die Natur ist sich nicht selbst Zweck, sondern „die Dinge sind, was wir aus ihnen machen". Als sittliche Aufgabe für das Streben des Ich ergibt sich so, das Object ganz dem Subject dienstbar zu machen: die Vernunft strebt sich zu realisiren, indem sie in der natürlichen Welt die sittliche Weltordnung zur Verwirklichung bringt. Dies geschieht in einer Stufenfolge von Entwicklungsmomenten, deren letztes im Unendlichen liegt und deren jedem eine bestimmte ethische Bedeutung

*) System der Sittenlehre von 1798, Werke, Bd. 4, S. 18 ff.

zukommt. So findet sich das Ich zunächst als selbstbewusste Individualität; als solche ist sie aber nur möglich, indem sie eines unter mehreren vernünftigen Wesen ist. Indem jedes derselben sich die gleiche freie Wirksamkeit zuschreiben muss, wird das Verhältniss des Einzelnen zu der Gesammtheit zu einem Rechtsverhältnisse. Es ist bezeichnend für die ursprünglich noch in den individualistischen Rechtsanschauungen des vorigen Jahrhunderts befangene Ansicht Fichte's, dass seine Deduction der Rechtsbegriffe lediglich die Freiheit des Einzelnen voraussetzt, so dass hier auch der Staat als eine Einrichtung erscheint, die nur die Freiheit des Individuums zu ihrem Zweck hat. Da Jeder den gleichen Anspruch auf diese Freiheit besitzt, so möchte er sogar Massregeln treffen, welche die ihr hinderliche Ungleichheit des Besitzes beseitigen. Dennoch treibt ihn die Consequenz seines Grundgedankens schon in seiner ersten rechtsphilosophischen Arbeit über diese Grenzen hinaus: da es nur die eine Vernunft ist, welche die Vielheit der Individuen entstehen liess, so muss auch im Staate und noch mehr in der ganzen Menschheit die Vernunft sich wieder als eine finden. Ganz in diesem Sinne sind seine späteren politischen Vorschläge gehalten, die stark an das Staatsideal der Platonischen Republik erinnern*).

Wie die Schranken, durch die Fichte in seinem „geschlossenen Handelsstaat“ das einzelne Staatswesen nach aussen absperren möchte**), gegen das humane Sittlichkeitsideal, das bei ihm den Subjectivismus allmählich durchbricht, in einem seltsamen Contraste stehen, so ist es für die ursprüngliche Tendenz des Philosophen charakteristisch, dass in der Darstellung seiner „Sittenlehre“ der Staat keine Stelle findet. Um so mehr ist hier schon das Ganze von jener ausschliesslich intellectuellen Auffassung des Sittlichen und von jener Hingabe des Einzelwillens an die eine und reine Vernunft durchdrungen, die an Spinoza erinnern. Im Gegensatze zu dem natürlichen Trieb, welcher auf Genuss gehe, wird als der Erfolg des sittlichen Triebs die reine Zufriedenheit mit sich selbst geschildert. Denn der Genuss ist eine Folge der Beschränktheit der Natur, von der sich der sittliche Trieb zu befreien strebt. Alle natürlichen Triebe, selbst das Mitleid, sind daher an sich unsittlich und nur zu dulden, weil der Mensch immer ein beschränktes Wesen bleibt. Auch als solches hat er aber die höchste ihm mögliche Stufe dann erreicht, wenn er nur noch um der Pflicht willen handelt, nicht sich seiner That freut, sondern sie kalt billigt. „In Handlungen nennt man das so gebilligte recht, in Erkenntnissen wahr“ ***). Spinoza, Kant und der Intellectualismus sind

*) Grundlage des Naturrechts (1796), Werke, III, S. 203. Staatslehre von 1813, IV, S. 431 ff.

**) Der geschlossene Handelsstaat, 1800, Werke, III, S. 399.

***) System der Sittenlehre, S. 167.

hier zur Einheit verschmolzen. Frägt man aber, was denn das Rechte sei, so lautet die Antwort: was du unmittelbar in deinem Gewissen als Pflicht erkennst; ein kategorischer Imperativ, bei welchem die Formulirung eines Sittengesetzes von bestimmtem Inhalt vermieden ist. Nur dies wird noch hinzugefügt, dass Vernunft und Wille, die auch in diesem System eins mit einander sind, uns zurufen, die Welt sei das Material unserer Pflicht, das wir streben sollen zu einer sichtbaren Gestaltung des Sittlichen zu machen. In diesem Streben bethätigen wir uns schöpferisch und sind wir selbst ein Theil des Ganzen, das wir die sittliche Weltordnung nennen, und das für Fichte mit Gott zusammenfällt. Mehr und mehr hat Fichte in seinen späteren Darstellungen dies Allgemeine hervorgehoben und dagegen den endlichen Willen zurücktreten lassen, bis sich ihm schliesslich die wirkliche Welt in die Realisirung eines Ueberwirklichen verwandelte, in welcher die Schranken der Vielheit und Zeitlichkeit immer mehr aufgehoben werden, und welche im Einzelnen als Liebe zur Menschheit sich äussert. Princip des Sittengesetzes ist nun die Anschauung Gottes, und dieser ist gleichzeitig dessen Endzweck und Verwirklichung*).

So gehen in den Ansichten dieses Denkers zwei Wandlungen, eine metaphysische und eine ethische, Hand in Hand. Sein Idealismus, anfangs von stark subjectivem Gepräge, nimmt eine pantheistische und zugleich religiöse Form an; sein Moralprincip, ursprünglich individualistisch, die Gesammtheit den Zwecken des Einzelnen dienstbar machend, lässt mehr und mehr das Individuum in einer allgemeinen Vernunftentwicklung verschwinden. Diese Wandlungen haben sich so allmählich und stetig vollzogen, dass Fichte mit einem gewissen Rechte behaupten konnte, seine Philosophie sei immer dieselbe geblieben. In dem Wechsel der Anschauungen des einzelnen Philosophen spiegeln sich aber auch hier allgemeinere geistige Strömungen. Für die Ethik bezeichnet Fichte den Uebergang aus dem Individualismus und Subjectivismus des vorigen Jahrhunderts zu einer universaleren Lebensanschauung, welche zugleich auf die objectiven Bethätigungen des Sittlichen in Recht, Staat und Geschichte einen höheren Werth legt. In diesem Sinne hat Hegel das von Fichte begonnene Werk zu Ende geführt.

c. Hegel.

Indem Hegel die von Fichte gemachte speculative Voraussetzung einer dialektischen Entwicklung aller Begriffe und aller in den Begriffen sich spiegelnden Realität adoptirt, hat er den von seinem Vorgänger aus Kant herübergenommenen Zwiespalt zwischen den Gebieten des Sinnlichen und

*) Die Thatsachen des Bewusstseins, 1813, Werke, II, S. 652 ff.

des Sittlichen vollends oder doch wenigstens insoweit beseitigt, als er nicht selbst für jenen dialektischen Entwicklungsgedanken durch die einander gegenübergestellten Momente der Natur und des Geistes verwerthbar war. Da aber hier Natur und Geist und die verschiedenen Stufen des geistigen Lebens als die Momente einer einzigen logischen Entwicklung aufgefasst werden, in welcher der Fichte'sche Begriff der Schranke ebenso wie sein Gegensatz des leidenden und thätigen Ich überwunden ist, so verschwindet damit zugleich der Unterschied zwischen dem Ethischen und Theoretischen. Beide fliessen zusammen in dem allgemeinen Begriff des Vernünftigen. Die sittliche Welt ist nur eine höhere Form der Bethätigung des Weltgeistes als die natürliche. Sie bildet aber ebenso wie diese ein in sich logisch determinirtes Gefüge begrifflicher Gestaltungen. Jener Gegensatz des Sollens und des Seins, in den Kant das Verhältniss des Sittengesetzes zum Naturgesetz gebracht hatte, verschwindet. „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig" *). Damit ist der rein betrachtende Standpunkt der Ethik Spinoza's wiederhergestellt. Doch in zwei Beziehungen entfernt sich dieser neue Spinozismus wesentlich von dem ursprünglichen. Erstens war die eigentliche Ethik Spinoza's, der ganzen Richtung seiner Zeit gemäss, eine individuelle geblieben. Worin besteht die Glückseligkeit des einzelnen Menschen? Darin liegt für ihn die ethische Frage. Für Hegel dagegen sind diejenigen Gestaltungen des sittlichen Lebens, die sich auf die einzelne sittliche Persönlichkeit beziehen, das Recht, insofern es ein Recht des Einzelnen gegenüber dem Andern oder der Gesammtheit ist, und die subjective Moralität, die niedereren Formen, während die eigentliche Sittlichkeit erst in den Ordnungen des menschlichen Gemeinlebens, in der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, endlich in dem sittlichen Geist der Weltgeschichte sich bethätigt**). Als die Quelle der Sittlichkeit bezeichnet daher Hegel nicht den subjectiven sondern den objectiven Willen, d. h. jenes unpersönliche Walten der allgemeinen Weltvernunft, als deren Träger und Vollbringer er die Willen der Einzelnen betrachtet. Daher ihm auch das Recht und die Moralität, obgleich sie sich auf die einzelne Persönlichkeit beziehen, doch nicht in dieser ihre Quelle haben, sondern gewissermassen nur die Rückstrahlungen jenes in der menschlichen Gesellschaft waltenden objectiven Willens auf den Einzelwillen sind. In dieser allgemeinen Auffassung des Sittlichen kommt der Grundgedanke der Platonischen Staatslehre, dass das Gute nur im Staate, und zwar nicht als Gut des Einzelnen, sondern als ein in der politischen Gemeinschaft selbst objectiv gewordenes Gut, zu erreichen sei, in erweiterter Form zur Ausbildung.

---

*) Rechtsphilosophie, Vorrede, S. 17. Werke, Bd. 8.

**) Rechtsphilosophie, S. 312. Encyklopädie der philos. Wissenschaften, III, S. 376, Werke, Bd. 7, Abth. 2.

Die **zweite** wichtige Veränderung gegenüber Spinoza besteht in dem von Hegel hinzugebrachten Moment der **Entwicklung**. Auch Hegel's Philosophie ist Evolutionismus, aber sie ist es in einem durchaus andern Sinne als bei Wolff oder auch noch bei Fichte. Bei ihm handelt es sich nicht um eine Vervollkommnung des sittlichen Subjectes, sondern der Entwicklungsprocess vollzieht sich durchaus im Gebiet des objectiven Wissens, der allgemeinen Weltvernunft. Die Triebfeder dieser Entwicklung ist nicht mehr die subjective Willensfreiheit, sondern die der Vernunft immanente logische Nothwendigkeit. Von dem Gedanken der Nothwendigkeit ist diese Weltanschauung ebenso beherrscht wie diejenige Spinoza's, aber der starre, unveränderliche Substanzbegriff des letzteren hat sich aufgelöst in die Entwicklung der absoluten Vernunft.

In ethischer Hinsicht liegt der Schwerpunkt der Philosophie Hegel's zweifellos in der gänzlichen Beseitigung des gewöhnlichen subjectivistischen Standpunktes der Ethik, von welchem in der Beziehung des Rechts und der Moral auf die Einzelpersönlichkeit nur ein schattenhafter Rest übrig geblieben ist. Das Ethos ist hier kein individuelles mehr, die Individuen sind nur seine Träger und Vollbringer; es selbst aber in allen seinen Gestaltungen ist **Weltwille**, Objectivirung der absoluten Vernunft, Entfaltung der Gottheit in der Menschheit und ihrer Geschichte. Dass diese Auffassung eine erhabenere ist als die der gewöhnlichen subjectivistischen Moral, daran kann wohl kein Zweifel bestehen; nicht minder gewiss ist, dass sie auf eine bedenkliche Schwäche der letzteren aufmerksam macht. Diese betrachtet es von vornherein als gewiss, dass Familie, Staat, Gesellschaft nur für den Einzelnen da seien. Sie kennt das Ethos nur in der Form der einzelnen sittlichen Persönlichkeit. Diese Voraussetzung aber ist dem Zweifel unterworfen, und es ist von vornherein klar, dass die sittliche Beurtheilung der Persönlichkeit eine völlig andere werden muss, sobald man statuirt, dass Staat, Gesellschaft, Geschichte nicht schlechthin Mittel für die Zwecke des Einzelnen, sondern dass sie zugleich **Selbstzwecke** sind, dass es auch für sie ein selbständiges Ethos gibt, dem gegenüber nun die Einzelnen als dienende Hülfsmittel erscheinen.

Diese Frage, die seit Plato fast völlig geruht hatte, angeregt zu haben, muss als ein eminentes Verdienst des nachkantischen Idealismus, und ganz besonders Hegels, bezeichnet werden, als ein Verdienst, welches zugleich manche Schwächen desselben, wie seine Ueberhebung gegenüber den Einzelwissenschaften, den nichtigen Formalismus seiner dialektischen Methode, einigermassen vergessen lässt. Ob aber freilich diese Anschauung nicht selbst ihr Ziel überholt, indem für sie die individuelle Seite der Sittlichkeit fast ganz verschwindet, und indem sie das Ethos mit seinen specifischen Merkmalen völlig in der Entwicklung der allgemeinen Vernunft aufgehen lässt, dies ist eine andere, wohl aufzuwerfende Frage. Spinoza, dessen ganze Weltanschauung von religiösen Bedürfnissen getragen war,

hatte dem Sittlichen seine Stelle zu wahren gewusst, indem er es mit der subjectiven religiösen Versenkung in die Idee des Absoluten verschmolz. Dadurch war der Begriff der Sittlichkeit bei ihm ein durchaus innerlicher geworden. Bei Hegel fällt gerade entgegengesetzt das Sittliche mit der objectiven historischen Entfaltung des Absoluten zusammen. So sehr darin in gewisser Weise ein Fortschritt der Anschauung liegt, so wird doch mehr noch als bei Spinoza das ethische Problem von seiner Stelle gerückt. Es ist so ganz und gar aufgegangen in dem Historischen und Thatsächlichen, dass der ethische Werthunterschied zwischen den verschiedenen Bestandtheilen des wirklichen Lebens völlig verschwunden scheint.

Wenn Hegel selbst die Einzelnen als die Träger einer allgemeinen Weltvernunft betrachtet hat, so kann man von seinem eigenen System gerade in Bezug auf die für die neuere Entwicklung der Ethik massgebenden Gesichtspunkte mindestens sagen, dass es der Träger weit verbreiteter Zeitideen gewesen ist. Nichts bestätigt dies mehr als die Thatsache, dass eine Reihe gleichzeitiger Denker, die in manchen Voraussetzungen von Hegel abweichen, doch mit ihm in der Sittlichkeit die Bethätigung einer allgemeinen Weltvernunft erblicken und daher ebenfalls auf die Gestaltungen des sittlichen Lebens in Staat und Gesellschaft den höchsten Werth legen.

d. Vermittelnde Richtungen zwischen Universalismus und Individualismus.

Unter diesen Bestrebungen verdienen besonders diejenigen eine nähere Beachtung, welche, gegenüber den in Hegel's System allzu einseitig bevorzugten allgemeinen und objectiven ethischen Formen, der Einzelpersönlichkeit eine berechtigte Stellung in dem Ganzen des sittlichen Lebens einzuräumen bemüht sind. Unter den Denkern dieser Richtung sind Schleiermacher und Krause wegen der Tiefe und Energie ihrer ethischen Anschauungen besonders bemerkenswerth.

Durch ihr dialektisches Gewand ist Schleiermacher's Sittenlehre der speculativen Ethik Fichte's und Hegel's am nächsten verwandt. Aber wie er schon in seiner Dialektik die idealistische mit einer realistischen Weltanschauung zu vermitteln strebt, indem er den begrifflichen Formen und Verknüpfungen unseres Denkens ihnen entsprechende reale Formen und Verbindungen der Dinge gegenüberstellt und den Erkenntnissprocess in dem Einswerden beider mit einander erblickt*), so geht er auch auf ethischem Gebiete von der Gegenüberstellung von Vernunft und Natur aus. Er gibt demgemäss dem Begriff der Ethik den weitesten Umfang, indem er als ihren Gegenstand das Wirken der Vernunft auf die Natur

*) Dialektik, herausgeg. von Jonas, §. 106 ff.

bezeichnet*). In der Einigung beider besteht ihm der Begriff des Gutes. Der Güter gibt es daher so viele, als es äussere Wirkungsformen der Vernunft gibt, und aus der Totalität ihrer aller entsteht der Begriff des höchsten Gutes**). Die Kraft der Vernunft über die Natur ist die Tugend, das Gesetz, nach welchem diese Kraft wirkt, die Pflicht***). Der Anklang dieser Anschauungen an Fichte ist nicht zu verkennen; aber die Natur ist hier nicht mehr eine Schranke, von der sich der sittliche Wille ganz zu befreien strebt, sondern sie ist zu einer realen Macht geworden, die, wenn das Sittliche entstehen soll, zu der Vernunftthätigkeit ebenso nothwendig gehört, wie der Stoff zu der Form. Noch mehr wird dieser Werth des Natürlichen für das Sittliche ins Licht gestellt, indem Schleiermacher die Naturprocesse geradezu als Vorstufen der sittlichen Handlungen betrachtet. In Mechanismus und Chemismus, in Vegetation und Thierwerdung soll jene Ineinsbildung von Vernunft und Natur beginnen, welche dann in der menschlichen Bildung ihre höchste Stufe erreicht. Hier wiederholt sich der Hegel'sche Versuch der Auflösung des Sittlichen in einen allgemeinen, schliesslich Natur und Geist umfassenden Entwicklungsprocess; aber er wiederholt sich in einer durch die Gegenüberstellung von Vernunft und Natur geänderten Form. Die Wirkung der Vernunft, welche auf den niederen Stufen als Trieb, auf den höheren als Wille sich offenbart, scheidet dann weiterhin Schleiermacher, seinem Princip dialektischer Zweigliederung gemäss, in eine organisirende und in eine symbolisirende. Die organisirende strebt auf die Natur als solche zu wirken, das Vernunftgesetz in den natürlichen Einrichtungen zu verwirklichen; die symbolisirende benutzt die Natur, um durch sie äussere, sinnliche Symbole ihres Handelns zu gewinnen. In das Gebiet der organisirenden Thätigkeit gehören daher Verkehr und Eigenthum, in das der symbolisirenden die Sprache und die Kunst, als Ausdrucksmittel des Denkens die erste, des Gefühls die zweite. Diesen vier Gebieten der Vernunftthätigkeit entsprechen schliesslich vier ethische Organisationen: der Staat, die gesellige Gemeinschaft, die Schule und Kirche. Mit ihnen bringt Schleiermacher auch seine vier Cardinaltugenden in eine gewisse Beziehung; sie sind: Besonnenheit, Beharrlichkeit, Weisheit und Liebe†). Ihnen zur Seite stehen vier Pflichtgebiete: die Rechtspflicht, die Berufspflicht, die Liebes- und die Gewissenspflicht, deren allgemeiner Inhalt durch die Formulirungen der Sittengebote bestimmt wird††).

---

*) Grundriss der philosophischen Ethik, herausgeg. von Twesten, Einleitung, II und III.

**) Philos. Ethik, S. 38 ff. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, S. 231.

***) Philos. Ethik, S. 179, 207.

†) Ebend. S. 179—206.

††) Ebend. S. 214—226.

In diesen Ausführungen wird, im Unterschied von der Kantischen Formel, der Inhalt der sittlichen Handlungen so erschöpfend wie möglich bestimmt. Der allgemeine Charakter der Anschauungen ist der Sittenlehre Fichte's verwandt. Doch geht Schleiermacher in zwei Beziehungen über seinen Vorgänger hinaus. Einmal ist ihm das Subject, an das sich das Sittengebot richtet, kein unbestimmtes, allgemeines oder überall gleiches, sondern er erblickt in ihm die concrete Einzelpersönlichkeit mit ihren individuell bestimmten Anlagen und Kräften und ihrem nach diesen sich richtenden specifischen sittlichen Beruf. Das Sittliche ist ihm ein universelles nur insoweit, als die menschliche Natur eine übereinstimmende ist; es wird ihm zu einem individuellen, sobald theils die besonderen Eigenthümlichkeiten derselben theils die Stellung, die der Einzelne in dem Organismus der Gesellschaft einnimmt, in Frage kommen. In nichts verräth sich so sehr die praktisch-ethische Begabung des Mannes als in dieser Betonung der Nothwendigkeit einer Individualisirung des Sittlichen, mit der er ein bisher allzu wenig beachtetes Moment in die ethische Theorie hereinbringt. Aber er ist weit davon entfernt, darum nun das Ethische selbst nur individuell auffassen zu wollen, wie dies noch Kant und Fichte in seinen Anfängen gethan hatten. Vielmehr liegt ihm der Werth der specifischen sittlichen Richtung der Persönlichkeit gerade darin, dass sie in der Gesammtheit sittlicher Bildungen eine bestimmte, nur ihr eigenthümliche Stellung einnimmt, und eben desshalb betont er, wie Keiner vor ihm, die ethische Bedeutung des Berufs. Er ist mit Hegel darin einig, dass das Ganze der sittlichen Cultur, wie es in Gesellschaft, Staat und Menschheit zur Verwirklichung kommt, einen höheren Werth hat als die Einzelpersönlichkeit; aber er möchte diese nicht völlig in jenem Ganzen verschwinden lassen, sondern sucht ihren Werth für sich und für das Ganze hervorzuheben.

Die Tiefe der ethischen Gedanken Schleiermacher's würde vielleicht noch überzeugender zu Tage treten, wenn seine Theorie nicht durch seine dialektischen Vorurtheile und, was damit zusammenhängt, durch die ungesunde Vermengung mit Naturphilosophie getrübt wäre. Aber hierin steht dieses ganze Zeitalter unter dem Bann der Schelling'schen Identitätsphilosophie. Er ist es, dem auch derjenige Denker unterliegt, der sich — so verschieden sonst seine Ansichten sind — in der allgemeinen Richtung seiner Ethik am nächsten mit Schleiermacher berührt, Karl Chr. Krause.

Bei Krause sind es nicht bloss speculative Ansichten, die wir nicht mehr theilen, welche uns seine Philosophie schwer geniessbar machen, sondern mehr noch als dies stösst die wunderliche Terminologie, die er für sich erfunden hat, den Leser zurück, so dass die Missachtung, welche lange Zeit die Philosophie dieses Mannes erfuhr, wohl zu einem nicht ge-

ringen Theil diesem äusseren Umstande zugeschrieben werden darf*). Von seinen methodischen Voraussetzungen lässt sich um so mehr absehen, weil er keine hat, die wir heute so nennen können. Ihn beherrscht die Idee der Schelling'schen „intellectualen Anschauung", diese moderne Form neuplatonischer Ekstase, die es ihm denn auch gelegentlich gestattet, die Phantasmen eines Swedenborg als philosophische Offenbarungen zu betrachten, so dass er sich sogar in seiner Rechtsphilosophie mit der Menschheit der ausserirdischen Weltkörper und des ganzen Universums eingehend beschäftigt**). Bringen wir alle diese Phantasien in Abzug, so bleibt aber ein Schatz tiefer und bedeutsamer Gedanken übrig, die auch in der Ethik nicht ganz vergessen werden sollten. Krause selbst hat seine Philosophie als „Panentheismus" bezeichnet. Er wollte damit andeuten, dass er die innigste Verbindung von Gott, Welt und Einzelwesen annehme, ohne dass ihm doch, wie dem Pantheismus, Gott in der Welt und das Einzelwesen in der Einheit jener beiden verschwinde. Auch das erinnert ja an neuplatonische Vorstellungen, und jedenfalls ist es diesem Philosophen so wenig wie irgend einem seiner Vorgänger geglückt, den alten Emanationsgedanken zu begrifflicher Klarheit zu erheben. Gleichwohl ist nicht zu verkennen, dass alle seine ethischen Anschauungen von diesem Gedanken durchdrungen sind. Das Gute geschieht, indem der Urwille Gottes in den menschlichen Willen herüberwirkt; darum ist das Gute allgemeines Gesetz, und es muss um seiner selbst willen gewollt werden***). Das Böse aber entsteht durch die Beschränkung des einzelnen Wesens, und es verschwindet daher in dem Zusammenhang des Ganzen wie eine aufgehobene Dissonanz; ja der optimistische Philosoph lebt der Ueberzeugung, dass schon im wirklichen Leben durch die Fortschritte von Erziehung und Bildung, Wissenschaft und Kunst das Uebel immer seltener und mehr und mehr als eine bloss krankhafte Erscheinung erkannt werde†).

Dass diese Gedanken keineswegs neu sind, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden. Einigermassen neu aber ist die Anwendung derselben auf das Gesammtleben der Menschheit, wie es sich in Recht, Staat und Geschichte bethätigt. Alles Recht stammt ihm aus Gott, aus welchem auch die Gliederung der Gesellschaft bis zur Einzelpersönlichkeit herab

---

*) In dieser Hinsicht kommt namentlich den rechtsphilosophischen Schülern Krause's das Verdienst zu, dass sie durch lesbare Darstellungen zur Verbreitung seiner Ideen beigetragen haben. Vgl. Röder, Grundzüge des Naturrechts und der Rechtsfilosofie (sic!), 2. Aufl. Leipzig und Heidelberg 1863. Ahrens, Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates, 6. Aufl., 2 Bde. Wien 1870—71.

**) Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, herausgeg. von Leonhardi, 1843, S. 155. System der Rechtsphilosophie, herausgeg. von Röder, 1874, S. 73, 463 ff. System der Sittenlehre, I, 1810, S. 397.

***) System der Sittenlehre, I, S. 279 ff.

†) Ebend. S. 350 ff.

und das geschichtliche Leben der Menschheit hervorgeht. In dem organischen Aufbau der Gesellschaft hat das Umfassendere einen höheren Werth und darum auch höhere Rechte als das Begrenztere. So ist der ganzen Menschheit der einzelne Staat, diesem seine besonderen Gliederungen, letzteren endlich die Einzelpersönlichkeit untergeordnet. Das Recht überhaupt aber umfasst ihm nicht bloss die äusseren sondern auch die inneren Lebensbedingungen: es soll Jeden in den Stand setzen, seine geistige Eigenthümlichkeit vollständig darzuleben und so dem Beruf gerecht zu werden, der ihm in dem organischen Ganzen der Menschheit zu Theil geworden ist*). Selbst gegenüber dem Verbrecher darf vermöge dieses Urrechts der Persönlichkeit eine Freiheitsbeschränkung immer nur als Mittel, nie als Zweck angewandt werden. Er sei als ein Unmündiger zu betrachten, welcher womöglich durch Erziehung, durch Aufklärung über seine und der Andern wirkliche Rechte seinem Beruf wiederzugeben sei**). Wie der Einzelne im Staate und der Staat im Organismus der Menschheit aufgeht, so wiederholen sich endlich im geschichtlichen Leben der letzteren die Lebensperioden des Einzelnen, ein Keim-, Wachsthums- und Reifealter, nach deren Ablauf voraussichtlich die nämlichen Evolutionen auf einer höheren Stufe und so ins Unendliche fort sich wiederholen werden***).

Das leitende Motiv dieser Ausführungen besteht sichtlich in dem Streben, dem Ethischen in allen seinen Gestaltungen, der sittlichen Einzelpersönlichkeit ebenso wie den Verwirklichungen sittlicher Ideen in Recht, Staat und Gesellschaft gleichmässig gerecht zu werden und in diesem „Gliedbau" des Sittlichen jedem Gebiet die ihm im Verhältniss zum Ganzen zukommende Stelle zu sichern. In dieser Tendenz kommt Krause vollkommen mit Schleiermacher überein. Aber wie weit steht er in der begrifflichen Fixirung seiner ethischen Gedanken hinter diesem zurück! Freilich ruhte auch Schleiermacher's Ethik, nicht zu ihrem Vortheil, auf dem Fundament einer speculativen Naturphilosophie; aber die nähere Ausführung hatte sich doch hinreichend selbständig gestaltet. Bei Krause fliessen Metaphysik, Ethik, Aesthetik, Rechts- und Staatslehre in einer mystischen Theosophie zusammen. Das Gute und Schöne werden zu einem unmittelbaren Anschauen Gottes, alle objectiven sittlichen Thatsachen verwandeln sich in ein „Darleben Gottes im Endlichen". Nicht genug dass von diesem Denker Alles „sub specie aeternitatis" gesehen wird, er denkt auch nicht einmal daran zu fragen, was denn in dem Einzelnen, abgesehen von seiner Beziehung auf das Ewige, etwa für uns enthalten sein möchte. Was das Gute

*) System der Sittenlehre, S. 414.

**) Rechtsphilosophie, S. 310. Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, S. 307 ff.

***) System der Sittenlehre, S. 441.

und Schöne sei, wie Recht und Staat in ihrer empirischen Wirklichkeit entstehen, erfahren wir nicht, es müsste denn sein dass man das Eingreifen des Urwillens in den Einzelwillen oder das Darleben Gottes in der Geschichte für Erklärungen halten wollte. Dennoch tritt ein Moment, das bei Schleiermacher im Hintergrunde geblieben war, in dieser Philosophie bedeutsam hervor. Es ist dies die trotz mancher phantastischen Schwärmerei von ächtem historischem Sinn zeugende Vertiefung in die Probleme der objectiven Sittlichkeit in Recht, Staat und Geschichte. Hierin berührt sich Krause mit Hegel. Aber von letzterem scheidet ihn seine höhere Schätzung der sittlichen Einzelpersönlichkeit, durch welche auch seine Rechtsauffassung eine wesentlich andere wird. Insbesondere ist dadurch in seine Philosophie die energische Betonung des in vollem Gegensatze zur älteren Rechtstheorie stehenden Grundsatzes gekommen, dass das Recht das organische Ganze aller von der menschlichen Freiheit abhängigen Lebenserscheinungen sei. Dieser Gedanke sichert Krause eine ehrenvolle Stelle in der Geschichte der neueren Ethik, auch wenn von den näheren Ausführungen desselben Weniges nur als dauerhaft erkannt werden sollte.

Wenn bei den zuletzt besprochenen Denkern das Streben vorwaltet, dem Einzelnen in dem Ganzen des sittlichen Lebens seinen Werth zu sichern, so setzt sich dagegen mit dieser Tendenz, nicht minder aber auch mit der Annahme einer in Staat und Geschichte objectiv gewordenen Sittlichkeit, ein letzter Vertreter des speculativen Idealismus, Schopenhauer, in directen Widerstreit. Die Einzelpersönlichkeit ist ihm nichtig und vergänglich; nur die Gattung bleibt bestehen, für deren Zwecke der Einzelne arbeitet und sich opfert, ohne sich dessen bewusst zu werden, ja indem er in dem Wahne steht sein eigenes Glück zu fördern*). Aber auch das Leben der Gattung erscheint ihm als ein Oscilliren zwischen Tod und Zeugung, in welchem nichts beständig ist als der Schmerz und die Täuschung des Einzelnen. Der Staat ist ihm eine Zwangsanstalt, der die egoistischen Triebe in Schranken hält und sich dazu des Schreckens der Strafe als des wirksamsten Mittels bedient; die Geschichte eine thörichte Komödie, in welcher jeder Mitspielende Andere zu täuschen meint und schliesslich sich selber täuscht. Nur die Kunst schafft ein vorübergehendes Glück, indem sie sich zur reinen, interesselosen Anschauung der Ideen erhebt. Die einzige dauernde Befriedigung aber entspringt aus der Verneinung des Willens, dem Verzicht auf jedes Streben, am vollkommensten aus dem Verzicht auf das Leben selbst. Doch der gemeinsame Charakterzug der auf Kant gefolgten ethischen Speculation tritt

*) Die Welt als Wille und Vorstellung, I, bes. §. 66—68. Preisschrift über die Grundlage der Moral, 2. Aufl., §. 16 und §. 22.

gleichwohl auch bei diesem Denker hervor, indem er keine andere Quelle der moralischen Triebe aufzufinden weiss, als jenen allgemeinen Weltwillen, in welchem die Unterschiede der Individuen aufgehoben sind. Sein Moralprincip, das Mitleid, scheint ihm selbst einer empirischen Ableitung ganz unzugänglich. Es ist, wie er sich ausdrückt, ein Mysterium, welches nur in dem Ἓν καὶ πᾶν sich enthüllt, in der Wahrheit, dass das Ich in dem Andern sich selbst erkennt und daher dessen Leid wie sein eigenes Leid empfindet.

Wie in diesem weltabgewandten Denker die universelle Richtung der modernen Ethik fast wider seinen eigenen Willen sich Bahn bricht, so ist es ein nicht minder gewichtiges Zeugniss für die Strömung der Zeit, dass selbst diejenigen Systeme der Moralphilosophie, die in Anlehnung an den älteren Empirismus und im Widerstreit mit aller Metaphysik sich entwickeln, durch ihre sociale und universelle Tendenz den Anschauungen eines Hegel, Schleiermacher und Krause in gewissem Grade verwandt erscheinen. Um so bezeichnender ist dieses Symptom, als ein wechselseitiger Einfluss dieser beiden geistigen Bewegungen kaum stattgefunden hat. Wenigstens die wichtigste dieser Entwicklungen der neueren realistischen Ethik, die der englischen Moralphilosophie, steht ausser aller Beziehung zu den Bestrebungen der deutschen Speculation.

4. Die neuere realistische Ethik.

Zur realistischen Ethik rechnen wir alle diejenigen Richtungen, welche aus den realen Verhältnissen des sittlichen Lebens ethische Principien zu gewinnen suchen. Dabei können diese Principien immerhin einen idealen Charakter insofern besitzen, als zugestanden wird, dass sie in der von der Theorie aufgestellten Form niemals in der Erfahrung zu einer vollkommen adäquaten Verwirklichung gelangen. So lange sie nur nicht zugleich aus idealen, d. h. in der Wirklichkeit nicht constatirbaren Voraussetzungen abgeleitet werden, können sie in theoretischer Hinsicht immerhin der realistischen Richtung zugezählt werden.

Da die realistische Ethik von den realen sittlichen Thatsachen der Erfahrung ausgeht, so schliesst sie sich am nächsten an die vorangegangenen Entwicklungen der empiristischen Moralphilosophie an, zu der sie in einem ähnlichen Verhältnisse steht wie die neueren Anschauungen des speculativen Idealismus zu der älteren Metaphysik. Mit Rücksicht auf jene Erfahrungsgrundlage würde sie einfach als eine Fortsetzung des ethischen Empirismus betrachtet werden können. Während aber dieser fast ganz in der Untersuchung der Motive des Sittlichen aufging und die Erwägung der Zwecke desselben verhältnissmässig zurücktreten liess, sind es gerade die letzteren, die von der neuern realistischen Ethik vorzugsweise berück-

sichtigt werden. Hierbei entfernt sie sich nun nothwendig bis zu einem gewissen Grade von dem Boden der Erfahrung, da diese Zwecke zumeist als solche, die in der Zukunft liegen und erst zu realisiren sind, ja oft geradezu als *ideale*, nie völlig erreichbare, hingestellt werden. Doch bleibt sie auch in Bezug auf diese Zwecke realistisch, indem sie dieselben als der Sinnenwelt angehörige, nicht, wie der Idealismus, als transcendente oder als Theile eines im Ganzen übersinnlichen Weltzwecks betrachtet.

a. Herbart's praktische Philosophie.

Der fortgeschrittene Standpunkt, welchen in dieser Beziehung die neuere realistische Ethik gegenüber ihrer empiristischen Vorläuferin einnimmt, tritt augenfällig darin zu Tage, dass, während sich die letztere durchweg in einem feindlichen Gegensatze zu jeder Art Metaphysik befand, für die erstere ein solcher Gegensatz nicht nothwendig ist. Der sprechende Zeuge für dieses *Verhältniss* ist der hervorragendste Vertreter, welchen die realistische Ethik in Deutschland im Anfang dieses Jahrhunderts gefunden, *Herbart*. Freilich zeigt sich auch bei ihm das Streben, mindestens die Ethik selbst unabhängig zu machen von metaphysischen Voraussetzungen. Er betont es geflissentlich, dass seine Ethik ausser allem Zusammenhang mit seiner Metaphysik stehe; man könne jener folgen ohne diese sich anzueignen und umgekehrt, obgleich es im allgemeinen wünschenswerth sei, feste ethische Ueberzeugungen zu besitzen, ehe man sich der Metaphysik zuwende. In der encyklopädischen Darstellung seines Systems hat er darum die praktische der theoretischen Philosophie vorangestellt. Zwar ist seine Metaphysik ebenfalls realistisch, ja er hat sich selbst gerade mit Rücksicht auf seine metaphysischen Ansichten einen Vertreter des Realismus genannt. Aber jene ist realistisch in einem ganz anderen Sinne als die Ethik; sie ist es in Bezug auf ihren Zweck, nicht in ihren Voraussetzungen. Diese Voraussetzungen sind nicht der Wirklichkeit, sondern idealen Forderungen entnommen; ihr Zweck ist es aber, lediglich das reale Geschehen begreiflich zu machen, und jedes Eingehen auf das Transcendente, z. B. auf den Gottesbegriff, wird nachdrücklich abgelehnt. Herbart's Ethik dagegen ist realistisch in ihren Voraussetzungen, nicht hinsichtlich ihrer Zwecke. Die Voraussetzungen werden den empirischen Verhältnissen des Willens entnommen; als sittlicher Zweck aber wird die Verwirklichung gewisser *Ideen* betrachtet, die aus jenen Willensverhältnissen abgeleitet werden, eine Verwirklichung, die sich in der thatsächlichen Erfahrung niemals in völlig ungestörter Weise vollziehen kann.

Da nach Herbart das Wohlgefallen an *Verhältnissen* der allgemeine Charakter des *Aesthetischen* ist, so subsumirt er die Ethik der

Aesthetik. Seine Ethik hat darum eine gewisse Verwandtschaft mit derjenigen Shaftesbury's. Doch ist die bestimmte Classification der als Objecte der Billigung auftretenden Willensverhältnisse, die Ableitung der sittlichen Ideen aus diesen Verhältnissen und endlich die Ableitung der sittlichen Systeme aus diesen Ideen Herbart eigenthümlich*). Er unterscheidet nämlich fünf Willensverhältnisse, fünf Ideen und fünf Systeme. So entspricht 1) dem qualitativen Verhältniss des Willens zu sich selbst die Idee der innern Freiheit, und diese wird in Anwendung auf eine Vielheit wollender Wesen zu dem System der beseelten Gesellschaft; 2) dem quantitativen Verhältniss des Willens zu sich selbst die Idee der Vollkommenheit und dieser in der Anwendung auf die beseelte Gesellschaft das Cultursystem, welches sich in dem Streben nach grösstmöglicher Vervollkommnung aller Einzelkräfte bethätigt; 3) dem vorgestellten Verhältniss des eigenen Willens zu einem fremden die Idee des Wohlwollens und diesem das Verwaltungssystem, in welchem das grösstmögliche Wohl Aller angestrebt wird; 4) dem wirklichen Verhältniss zweier Willen zu einem Object, welches von beiden begehrt wird, die Idee des Rechts und diesem als System die Rechtsgesellschaft, welche den Streit schlichtet; endlich 5) dem Verhältniss der Willen zu einer wirklich vollbrachten Handlung die Idee der Vergeltung, und dieser das Lohnsystem.

Die unmittelbare Verbindung von Ethik und Rechtsphilosophie, welche Herbart in diesen Ausführungen anstrebt, hat seiner praktischen Philosophie auch in juristischen Kreisen manche Anhänger verschafft**). Aber die Schwäche dieser Ethik besteht in ihrem Formalismus, an welchem die Herbart'sche Aesthetik überhaupt leidet. In der eigentlichen Aesthetik wird dies vielleicht nicht einmal in so hohem Grade fühlbar wie in der Ethik. Die Formverhältnisse des Kunstwerks sind immerhin mitbestimmende Factoren der Schönheit, wenn auch häufig Factoren von untergeordnetem Werthe. Die formalen Verhältnisse des Willens aber sind an sich gar nicht Gegenstände sittlicher Billigung oder Missbilligung; sondern hier ist innerhalb eines jeden Verhältnisses sowohl das Billigenswerthe wie das Missbilligenswerthe und selbst das gänzlich Werthlose möglich. Die Willensverhältnisse sind also überhaupt nur allgemeinste Formen der Willensbethätigung, die zu dem ethischen Inhalt der letzteren in gar keiner Beziehung stehen. So sieht sich denn auch Herbart vielfach genöthigt, seinen Willensverhältnissen weitere ethische Prädicate beizufügen, wie gut, löblich u. s. w., welche jene Unbestimmtheit beseitigen sollen, die aber ihrer-

---

*) Vgl. Allgemeine praktische Philosophie, Werke, Bd. 8, und Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Abschn. III, Werke, Bd. 1.

**) Vgl. bes. Geyer, Philosophische Einleitung in die Rechtswissenschaft, in Holtzendorff's Encyklopädie d. Rechtswissensch., Syst. Theil, 4. Aufl., Leipzig 1882.

seits nicht näher definirt werden. Auf die Frage nach dem Grund des verpflichtenden Charakters der ethischen Normen gibt daher die Herbart'sche Ethik ebenso wenig eine Antwort, wie ihre formale Bestimmung des Aesthetischen die Wirkung des Schönen auf das menschliche Gemüth begreiflich macht. Der Mensch, welchen Herbart construirt, ist ein kühl abmessender Vorstellungsautomat: wenn sich seine Vorstellungen ins Gleichgewicht setzen, so gibt er seine Zustimmung; wenn sie es nicht thun, so verweigert er dieselbe. Dass an diesen Verhältnissen des Vorstellens und Wollens alle Seligkeit und alles Unheil des Menschen hängt, würde derjenige nicht ahnen, der es etwa nicht ohnehin wüsste. Dieser unbefriedigende Charakter der Lehre im Ganzen schliesst natürlich nicht aus, dass Herbart's Ethik im Einzelnen viele lichtvolle und tiefsinnige Bemerkungen enthält. Auch bleibt die sorgfältige formale Unterscheidung der verschiedenen sittlichen Lebensgebiete ein nicht zu unterschätzendes Verdienst, wenngleich die Zurückführung auf bestimmte Willensverhältnisse gezwungen oder mindestens einseitig bleibt.

Uebrigens trifft diese Philosophie in einem Punkte mit der gleichzeitigen idealistischen Ethik zusammen, ein Zusammentreffen das um so merkwürdiger ist, als hier gerade Herbart in völligen Widerstreit mit seiner eigenen Metaphysik geräth. Diese letztere ist individualistisch; sie ist es in ungleich höherem Masse als ihre Vorläuferin, die Leibniz'sche Monadenlehre. In ihr hatte die universelle Harmonie der Monaden ein Band des Zusammenhangs gebildet, welches die Schranke des Einzelwesens in den wichtigsten Beziehungen wieder aufhob. Bei Herbart ist diese Harmonie beseitigt. Dem Einzelwesen verräth sich die Existenz Anderer nur durch die Störungen, die es von ihnen erfährt, und es erscheint beinahe befremdlich, dass die Selbsterhaltung gegen diese Störungen, welche die Grundlage alles Vorstellens und Fühlens ist, nicht auch der Ethik eine ausschliesslich individuelle Richtung gibt. Gleichwohl ist dies bei Herbart nicht der Fall, sondern er nimmt in der beseelten Gesellschaft einen Gesammtwillen an, welchem alle Einzelwillen sich unterordnen, und welchem zwar keine wirkliche, aber doch eine ideelle Gesellschaftsseele entspricht, die in ihren Aeusserungen der Einzelseele durchaus analog gedacht wird, indem sich die Einzelseelen zu ihr ähnlich verhalten sollen wie innerhalb der Einzelseele die einzelnen Vorstellungen zu ihrer aller Vereinigung in einem Bewusstsein*). Abgesehen von der besonderen Färbung, welche diese Gedanken durch den metaphysischen und ethischen Realismus des Philosophen empfangen, erscheinen sie von Hegel's Anschauung, nach welcher überall in Gesellschaft, Staat und Geschichte die

*) Allg. prakt. Philosophie, Buch I, Cap. 12, und Ueber einige Beziehungen zwischen Psychologie und Staatswissenschaft, Werke, Bd. 9, S. 201. Vgl. auch Psychologie als Wissenschaft, II. Thl., Werke, Bd. 6, S. 31—48.

Einzelwillen die Träger und Vollbringer eines Gesammtwillens sind, nicht allzu weit entfernt. Wenn aber Denker von sonst so abweichenden Neigungen und Richtungen in einem so bedeutsamen Punkte zusammentreffen, so ist dies gewiss ein gewichtiges Zeugniss dafür, dass das Streben nach Aufhebung der individualistischen Tendenz der Ethik ein allgemeiner Zug der Zeit ist, welchem der Einzelne kaum sich entziehen kann*).

b. Bentham und der sociale Utilitarismus.

Wenn diese Folgerung noch einer Bekräftigung bedürfte, so würde dieselbe daraus entnommen werden können, dass eine völlig ähnliche Wandlung, nur in einer gemässigteren Form, welche die idealen Strebungen in gewissen Schranken hält, in der neueren englischen Ethik sich vollzogen hat. Die Entwicklung knüpft hier vorwiegend an den Empirismus und Utilitarismus der Locke'schen Schule an; sie ist dabei aber mitbeeinflusst von den schottischen Philosophen der Vergangenheit, einem Hume und Adam Smith, und sie verstattet daher auch dem Gefühlsmoment einen gewissen Einfluss, obgleich der Locke'sche Standpunkt der Reflexion der vorwaltende bleibt. Nur in der einen Beziehung geht sie entschieden über denselben hinaus, dass sie auf das Gesammtwohl den entscheidenden Werth legt. In dieser universellen Tendenz knüpft sie wieder an den ersten Begründer der englischen Moralphilosophie, an Baco, an, und sie verlässt zugleich, wenigstens in Bezug auf die Zwecke des Sittlichen, die Bahnen des seitherigen Empirismus, indem sie diese Zwecke bis zu einem gewissen Grade als ideale, erst in der Zukunft zu realisirende betrachtet. In Folge dieser Richtung auf die Zukunft vollzieht sich namentlich innerhalb der letzten Entwicklungsphasen des englischen Utilitarismus mehr und mehr der Uebergang zu einer evolutionistischen Ethik, welche mit den Bestrebungen der früheren deutschen Aufklärungsphilosophie und selbst mit denjenigen des neueren deutschen Idealismus manches Verwandte darbietet. Von diesem scheidet sie aber nicht nur die völlig empirische Behandlung der Motive des Sittlichen, sondern auch die realistische Auffassung der Zwecke. Indem sie unter der Gesammtheit niemals etwas anderes versteht als die Summe der Individuen, fällt ihr auch der Begriff des Gesammtwohls stets zusammen mit dem Wohl Aller oder der Mehrheit der Einzelnen. Ihr Universalismus behält also stets eine individualistische Grundlage.

Bahnbrechend für diese Entwicklung sind die Werke Jeremias Bentham's**). Wie dereinst bei Baco, so sind auch bei Bentham poli-

*) Werke aus neuerer Zeit, welche die Herbart'sche Ethik weiterzubilden versuchen, sind namentlich: Ziller, Allg. philosophische Ethik, 1880, und Steinthal, Allgemeine Ethik, 1885.

**) Oeuvres de J. Bentham, Bruxelles 1829, t. I—III. Darin besonders: Traités

tische und juristische Gesichtspunkte von vorwaltender Bedeutung. Hierbei geht er von vornherein von der Voraussetzung aus, dass die Ethik auf dasselbe allgemeine Princip zu gründen sei wie die Gesetzgebung, und hierdurch tritt bei ihm von selbst das Gemeinwohl in den Vordergrund des ethischen Interesses. Doch während Baco diesen Begriff des Gemeinwohls nicht hinreichend bestimmt hatte, definirt Bentham denselben als „das grösstmögliche Wohl der grösstmöglichen Zahl“ oder, wie er es kürzer auch ausdrückt, als die „Maximation der Glückseligkeit“. In dem „grösstmöglichen Wohl der grösstmöglichen Zahl“ liegt nun aber eine Unbestimmtheit. Abgesehen davon dass dadurch selbstverständlich die Grösse der allgemeinen Wohlfahrt von den an und für sich dem Wechsel unterworfenen Existenzbedingungen abhängig gemacht wird, erhebt sich überhaupt die Frage, ob bei dem Mass der maximalen Glückseligkeit entweder die Intensität der Lust oder ihre extensive Ausbreitung von höherem Werthe, ob es also vorzüglicher sei, dass sich eine kleinere Zahl von Individuen einer hohen Wohlfahrt, oder dass sich eine grössere einer verhältnissmässig geringeren Wohlfahrt erfreue.

Bentham sucht dieses Problem zu lösen, indem er zunächst die Hauptformen von Lust und Unlust einer eingehenden Untersuchung unterwirft, von den einfachen Freuden der Sinne ausgehend und bei den verwickelteren Freuden, welche die Beziehung zu andern Menschen und das Leben in der Gesellschaft gewähren, endend. Diese Untersuchung ergibt, dass die Freuden des Reichthums insofern eine centrale Stellung einnehmen, als er die Mittel an die Hand gibt, um die übrigen Formen der Freude, wie sinnliche Genüsse, Unabhängigkeit, Macht, Wohlwollen u. dgl., überhaupt geniessen zu können. Auch die Gesetzgebung hat daher, abgesehen davon dass sie zunächst die Erhaltung der Existenz der Einzelnen möglich machen muss, neben der Sicherheit und der Gleichheit der Staatsbürger vor allem deren Wohlstand zu fördern. Vermöge jener wichtigen Stellung, welche der Wohlstand in dem System der Güter einnimmt, indem er nicht sowohl selbst ein Gut als das Hülfsmittel zur Erwerbung aller andern Güter ist, reducirt sich also jene Frage nach dem Verhältniss von Intensität und Extension des Wohles auf die andre, ob das Gemeinwohl dann ein grösseres sei, wenn Wenige einen grossen, oder dann, wenn Viele einen mässigen Wohlstand geniessen. Bentham beantwortet diese Frage durch eine Betrachtung, welche in auffallender Weise an Dan. Bernoulli's „mensura sortis“ erinnert. Bernoulli hatte zunächst mit Rücksicht auf das Glücksspiel bemerkt, der Zuwachs an Wohlbefinden, welchen ein bestimmter Gewinn hervorbringe, sei umgekehrt proportional dem bereits

---

de législation, par E. Dumont, Principes, in t. I, und Théorie des peines et des récompenses, in t. II. Das erstere Werk übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Ed. Beneke, 2 Bände. Berlin 1830.

vorhandenen Besitz. Bentham deducirt allgemeiner, aber unbestimmter, jedem Quantum Reichthum entspreche ein Quantum Glückseligkeit, von zwei Individuen mit ungleichem Besitz sei daher unter sonst gleichen Bedingungen der Reichere jedenfalls der Glückseligere; aber der Ueberschuss des Reichen an Glück sei nicht so gross wie sein Ueberschuss an Reichthum. Je mehr sich daher das Verhältniss des Besitzthums der Bürger eines Gemeinwesens der Gleichheit nähere, desto grösser sei die Summe der Glückseligkeit. Diese Folgerung würde direct zum Communismus führen, wenn nicht Bentham auf einem einfachen, aber wenig befriedigenden Auswege dem entginge. Nicht bloss der Wohlstand und die Gleichheit, sondern auch die Sicherheit der Bürger hat nämlich der Staat zu wahren; ja die Sicherheit ist das höhere Gut, weil, sobald sie in Gefahr ist, auch alle andern Güter gefährdet sind. Nichts widerspricht aber mehr dem Princip der Sicherheit als die Antastung des Privateigenthums. So kommt Bentham zu der merkwürdigen, von ihm selbst freilich nicht ausgesprochenen Folgerung, dass die „Maximation der Glückseligkeit“, die sein Moralprincip fordert, nie zu erreichen ist, weil eine möglichst gleiche Vertheilung des Besitzes, die dazu die nothwendige Bedingung wäre, wegen der mit ihr verbundenen politischen Gefahren nicht hergestellt werden kann.

Obgleich Bentham nicht daran denkt, im Sinne des Hedonismus die Glückseligkeit der sinnlichen Lust gleichzusetzen, so gravitiren doch seine Anschauungen einigermassen nach dieser Seite durch die wichtige Stellung, welche er dem materiellen Besitz einräumt. Denn so sehr er es betont, dass der Reichthum das Hülfsmittel ist, durch welches wir uns nicht bloss sinnliche sondern auch geistige Genüsse verschaffen können, so leidet es doch keinen Zweifel, dass die letzteren nicht in so unbedingter Abhängigkeit von demselben stehen wie die ersteren. Dieser einseitige Gesichtspunkt, dass die äussern Güter die Hülfsmittel zur Hervorbringung der innern sind, gibt aber zugleich seinen Gedanken ihre utilitaristische Richtung. Das Nützliche ist nicht um seiner selbst, sondern um der Objecte willen da, denen es dient. In diesem Sinne ist vor allem der Reichthum nützlich; denn er ist eben nicht an sich selbst ein Gut, sondern nur ein Hülfsmittel zur Hervorbringung anderer Güter. In ähnlicher Weise können aber auch die andern Freuden, welche sich an der menschlichen Glückseligkeit betheiligen, wechselseitig fördernd in einander eingreifen, wie die Geschicklichkeit, die Freundschaft, die Macht, das Wohlwollen u. s. w. Die Frage bleibt dabei freilich immer eine offene, welches denn zuletzt das ethische Subject sei, zu dessen Nutzen alle diese Güter gereichen, ohne dass es selbst nicht mehr Hülfsmittel zu weiteren Zwecken ist. Die Antwort kann nur lauten: der Mensch, welcher der Träger aller jener Güter ist; aber da seine Glückseligkeit bloss in diesen ihm nützlichen Gütern besteht, so dreht sich diese Antwort im Cirkel, sie macht zum Zweck, was

zuerst nur als Hülfsmittel gedacht wurde. Man könnte einen Ausweg darin zu finden suchen, dass nicht der einzelne Mensch sondern die Gesammtheit das letzte Zwecksubject des Sittlichen sei, in dessen Diensten jeder Einzelne stehe. Aber dies würde entschieden Bentham's Voraussetzung widerstreiten, nach welcher sich das Gesammtwohl nur aus der Summe des Wohlseins aller Einzelnen zusammensetzt. Diese Voraussetzung selbst freilich begegnet noch einem schwereren Bedenken, der Frage nämlich, warum die Maximation der Glückseligkeit das von jedem Einzelnen zu erstrebende Gut sein soll. Dieses extensive Maximum der Glückseligkeit ist ja schliesslich doch nur eine fingirte Grösse. Es kommt Niemandem zu gute, Niemand ist glücklich über dasselbe, ausser allenfalls derjenige, der sich die vergebliche Mühe macht die Summen des Einzelwohlseins addiren zu wollen. Der Einzelne aber, der um eine solche fragwürdige Summe von Glück auf den eigenen Vortheil verzichten wollte, würde nicht edel sondern absurd handeln. Es ist denkbar, dass Jemand für einen Andern sich aufopfert; es ist denkbar, dass Jemand für irgend welche ideale Zwecke, für das Vaterland, die Freiheit, den Glauben, die Wissenschaft Gut und Leben dahingibt. Es ist aber niemals vorgekommen und wird niemals vorkommen, dass Jemand auf etwas verzichtet, damit die Summe von Glück, die es in der Welt gibt, grösser werde. Sobald es sich um eine solche Rechnung handelt, wird Jeder als den ihm nächstliegenden Weg zur „Maximation der Glückseligkeit" den wählen, dass er sein eigenes Glück vergrössert.

Entsprechend dieser zweifelhaften Natur des von Bentham aufgestellten Zweckprincips ist es ihm denn auch nicht gelungen, für das Streben nach demselben zureichende psychologische Motive aufzufinden. Seine Ausführungen halten hier zwischen der emotionalen und intellectualen Ethik seiner Vorgänger die Mitte. Lust und Unlust sind ihm nicht bloss, wie das Princip der Maximation der Glückseligkeit anzeigt, die Zwecke, sondern sie sind ihm zugleich die Motive des sittlichen Handelns. „Sie allein bestimmen sowohl was wir thun werden als was wir thun sollen." Als Motive treten sie nun aber in den Dienst der Vernunft, welche uns die richtigen Wege zeigt, wie durch unser eigenes Handeln und durch eine zweckmässig eingerichtete Gesetzgebung nicht nur unser eigenes Glück sondern auch das unserer Mitmenschen gefördert werde. Die Vernunft wird dabei geleitet theils durch physische Einflüsse, indem wir an unserem eigenen Körper erfahren, was nützlich und was schädlich ist, theils durch politische Einflüsse, indem die schon bestehende Gesetzgebung uns auf den richtigen Weg weist; dazu treten endlich noch die gesellschaftliche und die religiöse Sanction in der Form der öffentlichen Meinung und des religiösen Sittengebotes.

In diesen verschiedenen Sanctionen des Nützlichkeitsprincips wiederholen sich bei Bentham im wesentlichen die entsprechenden Unterschei-

dungen Locke's; nur dass von ihm noch entschiedener das natürliche Sittengesetz, welches Jeder in seiner eigenen Vernunft findet, bevorzugt wird. Denn während Locke mindestens dem religiösen Sittengebot noch eine Ausnahmestellung anwies, haben bei Bentham alle jene Sanctionen selbst in der vernünftigen Ueberlegung ihre Quelle. So werden denn auch bei ihm die intellectuellen Motive die vorwaltenden. In diesem Sinne gesteht er bei der Untersuchung der Beweggründe des selbstlosen Handelns nicht bloss dem Wohlwollen sondern auch dem Streben nach gutem Ruf, dem Verlangen nach Freunden und der Uebereinstimmung mit den Vorschriften der Religion ihren Werth zu; und er entscheidet die Frage, warum wir das allgemeine Wohl dem eigenen vorziehen können, mit Hobbes und Locke dahin, dass ursprünglich der Egoismus allein das den Menschen treibende Motiv sei, aber die Ueberlegung lehre ihn bald, dass es nützlich sei vor der Welt uneigennützig zu *scheinen*. Der blosse Schein bringe jedoch die Gefahr mit sich als Heuchler entlarvt zu werden, und so stelle es sich schliesslich als nützlich heraus, das wirklich zu sein was man zuerst bloss geschienen habe.

Für manche Fälle mag diese Entstehung einer wirklichen Tugend aus einer bloss scheinbaren bis zu einem gewissen Grade zutreffen. Aber diesen Weg als die allgemeine Norm der Entwicklung hinzustellen, ist widersprechend in sich. Auf Grund der Wirklichkeit kann die Täuschung, aber aus blossen Täuschungen kann keine Wirklichkeit werden. Es erinnert diese Deduction des uneigennützigen Handelns einigermassen an die ebenfalls im 18ten Jahrhundert beliebte Herleitung der Religionen aus Priesterbetrug, sowie an die auf diesem Boden erwachsenen Theorien eines Mandeville und Helvetius. Indirect liegt in jener verfehlten Herleitung das Eingeständniss, dass sich aus Bentham's eigenen Voraussetzungen egoistische, niemals aber unegoistische Handlungen erklären lassen. Zugleich zeigt aber die verwickelte Kette vernünftiger Ueberlegungen, die zuerst dazu führen soll, die Förderung des Gemeinwohls nützlich für das eigene Interesse und dann sogar diejenige Förderung, welche ohne egoistische Absicht geschieht, am nützlichsten zu finden, wie gross der Antheil ist, der hier der Reflexion zugestanden wird. In dieser Beziehung ist es charakteristisch, dass das natürliche Verhältniss zwischen Motiven und Zwecken der Sittlichkeit in der Bentham'schen Utilitätsmoral vollständig sich umkehrt. Natürlich werden wir es finden, wenn als Motive des sittlichen Handelns Gefühle, als Zwecke desselben irgend welche Einrichtungen aufgestellt werden, die sich vom Standpunkte des Einzelnen wie der Gesammtheit aus vor dem Richterstuhl der vernünftigen Ueberlegung rechtfertigen. Bei Bentham beruhen umgekehrt die Motive des Sittlichen auf vernünftiger Ueberlegung, die Zwecke werden aber ausschliesslich in das Gebiet des Gefühls verlegt, in die Lust- und Unlustempfindungen der Einzelnen.

Der bedeutendste Nachfolger Bentham's, der fast in allen Punkten dessen Spuren folgt, ist John Stuart Mill*). So sehr er an Originalität und vielfach auch an Gründlichkeit hinter Bentham zurücksteht, so sehr übertrifft er ihn in der Form der Darstellung. Durch Mill sind daher innerhalb wie ausserhalb Englands zumeist erst Bentham's Lehren populär geworden. Eine Fortbildung des Utilitarismus ist bei ihm hauptsächlich in zwei Punkten anzuerkennen. Erstens hebt er eindringlicher als Bentham den verschieden Werth der verschiedenen Lustformen und den weit überwiegenden sittlichen Werth der geistigen Genüsse hervor. Dem entsprechend tritt die übergrosse Schätzung des äusseren Besitzes zurück, wie er sich denn auch jenen Schlussfolgerungen Bentham's, die auf Gütergleichheit ausgehen, nicht anschliesst. Dadurch begegnet freilich seiner Ethik eine neue Schwierigkeit, die er von seinem Standpunkte aus nur sehr unbefriedigend zu lösen vermag. Es entsteht nämlich die Frage, woran das ethisch werthvollere von dem werthloseren Gut zu unterscheiden sei. Mill weiss darauf keine andere Antwort, als indem er sich auf die Majorität beruft. Dasjenige von zwei Gütern, welches von der Mehrzahl der Menschen vor dem andern erstrebt werde, sei in Wirklichkeit das vorzüglichere. Die „öffentliche Meinung“, welche Locke zuerst als eine Form der Sanction des Sittengesetzes eingeführt, wird von Mill geradezu zum massgebenden Factor desselben gemacht. Dass aber die Majoritätsentscheidung wirklich zu Gunsten der von Mill selbst bevorzugten geistigen Güter ausfallen werde, hat er nicht bewiesen, und man darf vielleicht an der Richtigkeit dieser Voraussetzung zweifeln. Es müsste denn sein, dass man die Stimmen nicht zählt, sondern wägt; und wie liesse sich im letzteren Fall anders das Gewicht derselben ermitteln, als indem man das Resultat dieser Abstimmung selber zum Massstabe nimmt?

Der zweite Punkt, in welchem Mill an Bentham's Lehre eine verbessernde Hand anlegt, betrifft das Verhältniss von Motiv und Zweck des Sittlichen. Für die Zwecke wird bei ihm vermöge seiner Werthabstufung der Güter die vernünftige Einsicht unerlässlich, obgleich er gegenüber den intuitiven Moralsystemen die relative Berechtigung jeder Lustform, auch der sinnlichen betont und daher kein Glück als ein vollkommenes ansieht, das durch irgend einen Beisatz von Unlust getrübt werde. Dagegen sucht er auf der Seite der Motive dem Gefühlsmoment seine Bedeutung zu sichern, indem er sociale Gefühle annimmt, die uns instinctiv das Richtige zu thun gebieten, ohne dass jedesmal eine Ueberlegung der Ursachen und Folgen der Handlung erforderlich wäre. Das Gefühl nimmt aber nach Mill nicht bloss das Resultat der Ueberlegung voraus, sondern es ist selbst aus vorangegangenen Ueberlegungen entsprungen, seien es unsere

*) J. St. Mill, Das Nützlichkeitsprincip. Uebersetzt von Wahrmund. Ges. Werke, herausgeg. von Gomperz, I, S. 127—200.

eigenen, seien es solche anderer Menschen, die durch Beispiel und Lehre auf uns einwirken. Wir brauchen also nicht immer das Nützliche einzusehen, um das Nützliche zu thun, obgleich letzteres natürlich vollkommener geschehen wird, wenn sich die Einsicht mit dem Instinct verbindet. In diesem Sinne sucht er nachzuweisen, dass unbewusst auch allen andern intuitiven und theologischen Moralsystemen das Princip des Nutzens zu Grunde liege, da alle praktischen Sittenlehren im Enderfolg mit Nothwendigkeit immer auf dieses Princip zurückführen, ob man es nun als Motiv zugelassen habe oder nicht. Diese Annahme, dass wir nach Zweckmotiven handeln können, ohne uns doch derselben bewusst zu sein, hat nun aber offenbar so lange eine nicht geringe Schwierigkeit, als man mit Mill voraussetzt, in jedem individuellen Bewusstsein müssten sich jene Zweckmotive und ihre Verdichtungen zu instinctiven Gefühlsmotiven immer von neuem entwickeln. Dagegen wird die Schwierigkeit erheblich vermindert, wenn man einen Zusammenhang der Individuen annimmt, durch welchen die Errungenschaften früherer Geschlechter sei es in fertiger Form sei es wenigstens im Keime auf die Nachkommen übergehen.

Auf diese Weise führt der Utilitarismus zum Evolutionismus, und zwar zu einem subjectiven Evolutionismus, insofern die sittliche Entwicklung dabei als eine im Bewusstsein der Individuen sich vollziehende gedacht wird. Derselbe bildet das Gegenstück zu dem in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts auf metaphysischer Basis entstandenen objectiven Evolutionismus, für welchen die Entwicklung der Sittlichkeit zusammenfällt mit dem Fortschritt der geistigen Entwicklung im allgemeinen. Der hauptsächlichste Vertreter jenes subjectiven Evolutionismus in der neueren englischen Ethik ist Herbert Spencer.

c. Einfluss der Entwicklungslehre auf die utilitarische Ethik.

Herbert Spencer's ganzes philosophisches System ist aufgebaut auf dem Grundgedanken der Entwicklungslehre. Spencer hatte, wie er selbst hervorhebt, diesen Gedanken schon erfasst und ausgesprochen, ehe Darwin's bahnbrechende Arbeiten erschienen waren. Immerhin sind diese auf die Durchführung des Systems nicht ohne Einfluss geblieben, und ganz besonders gilt solches von der Ethik, demjenigen Theile, mit dem sich Spencer zuletzt beschäftigte, und den er bis jetzt erst in vorläufigen Umrissen ausgeführt hat*).

Von den Darwin'schen Begriffen der Anpassung und Vererbung sind Spencer's ethische Anschauungen durchaus beherrscht. Dem Princip der

*) Die Thatsachen der Ethik. Uebersetzt von B. Vetter. Stuttgart 1879. Für das Verständniss des ganzen Systems sind namentlich die „First Principles“, übersetzt von Vetter unter dem Titel „Die Grundlagen der Philosophie“, für die sociologischen Anwendungen die „Principien der Sociologie“ heranzuziehen.

Anpassung gemäss fällt ihm das Sittliche mit dem Nützlichen und dieses wieder mit dem den vorhandenen Lebensbedingungen des Menschen Angemessenen zusammen. Da nun diese Lebensbedingungen veränderliche sind, so befinden sich nach ihm auch die sittlichen Vorstellungen in einem fortwährenden Flusse, und es kann von einem absoluten, für alle Zeiten gültigen Sittengesetze nicht die Rede sein, wenn auch nicht geleugnet wird, dass es Handlungen gibt, die zu allen Zeiten als schädlich, und andere, die zu allen Zeiten als nützlich erkannt worden sind, ähnlich wie auch schon die physische Organisation auf ihren verschiedenen Entwicklungsstufen in Bezug auf gewisse allgemeinste Lebensbedingungen ein übereinstimmendes Verhalten darbietet.

Das Anpassungsprincip führt also Spencer zu einem utilitaristischen Relativismus, wie er übrigens auch bei andern Anhängern der utilitarischen Richtung vor ihm sich schon angedeutet findet. Nur wird der relative Werth der sittlichen Begriffe von Spencer besonders energisch betont, und es kommen dadurch bei ihm zwei Schwächen der utilitarischen Richtung deutlicher zum Vorschein als bei seinen Vorgängern. Die erste besteht darin, dass die specifische Bedeutung des Sittlichen gegenüber andern Formen des Nützlichen, denen von unserem Bewusstsein kein ethischer Werth beigemessen wird, nicht zum Ausdruck gelangt. Schon den Thieren müsste nach dem Spencer'schen Begriff Moralität zugeschrieben werden, insofern sie im allgemeinen vorziehen was ihnen nützlich und vermeiden was ihnen schädlich ist, und auch beim Menschen würde schon jede durch Instinct oder die gewöhnlichste Lebensklugheit veranlasste Vermeidung äusserer Schädlichkeiten eine sittliche Handlung sein. Der Begriff des Sittlichen erfährt dadurch eine so ungeheure Erweiterung, dass er fast alle normalen Lebenserscheinungen, wenigstens alle diejenigen bei denen überhaupt der Wille eine Rolle spielt, in sich schliesst. Zwar gesteht Spencer zu, dass es im allgemeinen nützlicher und darum sittlicher sei, die augenblicklichen Vortheile, auch wenn sie zunächst grösser erscheinen, später eintretenden aber bleibenderen hintanzustellen. Aber er hebt ausdrücklich hervor, dass dieses Verhältniss nur für den gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechts gelte, und dass es auch hier Ausnahmen erleide.

Eine zweite Schwäche dieser ethischen Anpassungslehre besteht sodann darin, dass es bei ihr nur auf den äusseren Effect der Handlung, nicht im geringsten aber auf die Gesinnung ankommt. Dies ist natürlich unausbleiblich, wenn man den ethischen Werth der Handlungen, ungefähr wie den Arbeitswerth einer Maschine, nur nach ihrem Nutzeffecte misst. Die Gesinnung ist hier nicht mehr primär sondern nur secundär Object der sittlichen Beurtheilung, insofern nämlich als sie eine gewisse Bürgschaft für zu erwartende nützliche Handlungen darbietet.

Bewegen sich die von der Idee der nützlichen Anpassung getragenen

Ausführungen Spencer's zumeist in den Bahnen des seitherigen Utilitarismus, so tritt dagegen ein neues Moment bei ihm hinzu in denjenigen Schlussfolgerungen, zu welchen er mittelst des Vererbungsprincips gelangt. Eine Hauptschwierigkeit des Bentham'schen Utilitarismus hatte darin bestanden begreiflich zu machen, wie unter Führung der ursprünglichen und an sich egoistischen Lust- und Unlusttriebe das Gemeinnützige zum Motiv des Handelns werden könne. Spencer löst diese Schwierigkeit, indem er sie aus der individuellen auf die generelle Entwicklung überträgt, wo sie natürlich, da nun ungezählte Reihen von Generationen zur Verfügung stehen, wesentlich vermindert wird. Im Menschengeschlecht haben sich nach ihm gewisse fundamentale moralische Anschauungen entwickelt und sind noch fortan im Begriff sich weiter zu entwickeln. Diese Anschauungen sind das Ergebniss von Erfahrungen über das Nützliche, die im Laufe der Entwicklung angesammelt, organisirt und vermöge der Uebertragung auf das Nervensystem mit den Anlagen des letzteren vererbt werden. Gegen diese Auffassung ist nur dies einzuwenden, dass sie eine Schwierigkeit beseitigt, indem sie eine andere, viel grössere herbeiführt. Die moralischen Anlagen werden nach Spencer in Gestalt physischer Dispositionen vererbt, aber wirksam werden sie in Gestalt in uns liegender moralischer Anschauungen. Auf diese Weise erneuert sich in Spencer der alte von Locke bekämpfte Intellectualismus eines Cudworth auf materialistischer Grundlage. Die moralischen Anschauungen, wenn auch, wie Spencer zugesteht, in einer rohen und unbestimmten Form, sind uns angeboren. Aber sie sind nicht, wie die Cartesianer angenommen hatten, direct von Gott in unsere Seele gepflanzt, sondern von unseren Vorfahren erworben und in den Anlagen des Nervensystems auf uns übergegangen. Nun lässt es sich allenfalls begreifen, dass sich in dem Nervensystem im Laufe der generellen Entwicklung gewisse Nervenverbindungen ausbilden, und dass dadurch die Anlagen zu Reflexbewegungen und automatischen Bewegungen von einem bestimmten zweckmässigen Charakter vererbt werden; viele Beobachtungen sprechen in der That für diese Annahme. Wie aber aus Anlagen des Nervensystems moralische Anschauungen entstehen sollen, ist und bleibt ein Mysterium. Selbst diejenigen Physiologen und Psychologen, die der phantastischen Hypothese huldigen, die Nervenzellen des Gehirns seien permanente Träger von Vorstellungen, haben sich bisher nicht entschliessen können, diese Hypothese dahin zu erweitern, dass sie einen Uebergang der Zellen sammt den Vorstellungen, von denen sie besetzt sind, von den Voreltern auf die Nachkommen annehmen. Noch misslicher aber steht es mit den empirischen Beweisen für diese psychologische Vererbungslehre. Wenn nicht einmal davon die Rede sein kann, dass so elementare Bewusstseinsthatsachen wie einfache Sinnesempfindungen oder die Raumanschauung als angeborene nachzuweisen sind, wie kann dann von angeborenen „moralischen An-

schauungen" die Rede sein, Anschauungen welche eine Menge verwickelter empiristischer Vorstellungen, die sich auf den Handelnden selbst, seine Mitmenschen und seine sonstigen Relationen zur Aussenwelt beziehen, voraussetzen*)? Wenn man aber zugesteht, dass alle diese Vorstellungen unmöglich fertig gegeben sein können, wie soll man sich dann das Auftreten der angeborenen moralischen Instincte bei der empirischen Entstehung jener Vorstellungen denken? Wie sollen die vererbten Nervenanlagen es zuwege bringen, beim Anblick eines leidenden oder in Gefahr gerathenden Mitmenschen die Regungen des Mitleids, der Hülfsbereitschaft und Opferwilligkeit auszulösen? Wie denkt man sich den Nervenmechanismus beschaffen, der diese Affecte zu Stande bringt? In der That, die wirkliche Neurologie verhält sich zu solchen phantastischen Vorstellungen ungefähr wie die wirkliche Astronomie und Geographie zu den Entdeckungsreisen eines Jules Verne, und im Vergleich mit dieser neuesten Gestaltung der Lehre von den „ideae innatae" gebührt der älteren naiveren Vorstellung, welche den Hauptinhalt der Moral, Metaphysik und Logik als ein göttliches Wiegengeschenk betrachtete, das jedem Weltbürger bei seinem Eintritt ins Dasein mitgegeben werde, unbedingt der Vorzug der Einfachheit. Ist also auch anzuerkennen, dass in dem Gedanken der Entwicklung an sich ein wichtiges Moment in die Geschichte des neueren englischen Utilitarismus eintritt, so dürfte doch der Versuch Spencer's, die moralische Entwicklung, welche in dem Fortschritt der Cultur zu erkennen ist, aus den Bedingungen der individuellen Entwicklung zu deduciren, nur geeignet sein die Unmöglichkeit einer solchen Erklärung darzuthun.

So ist denn auch bereits innerhalb der Entwicklungstheorie selbst diesem allzusehr mit zweifelhaften biologischen Hypothesen operirenden System Herbert Spencer's in Leslie Stephen's Moraltheorie eine überlegene Gegnerin erwachsen**). Stephen verschmäht ebenso nachdrücklich alle physiologischen Voraussetzungen wie die Anlehnung an irgend eine Psychologie oder Sociologie; er will nur die ethischen Thatsachen selbst prüfen. Aber da diese zeigen, dass der Begriff der „Moralität" ein fliessender, von gesellschaftlichen und historischen Bedingungen abhängiger ist, so erscheint ihm von vornherein der Standpunkt des Evolutionismus der von selbst gegebene zu sein. Von diesem aus verwirft er den gewöhnlichen Utilitarismus, weil der Begriff des „Nutzens" ein vieldeutiger, mit dem Zustand der Gesellschaft wechselnder sei, und weil sogar der sociale Utilitarismus eines Bentham mit seiner Formel des „grösstmöglichen Glücks der grösstmöglichen Zahl" die Gesellschaft atomistisch in eine Unzahl gleichartiger Individuen aufgelöst denke, statt sie als ein organisch ge-

*) Vgl. hierzu meine Grundzüge der physiol. Psychologie, II, 2. Aufl., S. 201 ff.
**) Leslie Stephen, The science of ethics. London 1882.

gliedertes Ganzes ins Auge zu fassen. Ueberdies pflege der Nutzen zwar das Endresultat, nicht aber der unmittelbare Zweck moralischer Handlungen zu sein. Der Ursprung derselben liege vielmehr in den Gefühlen, unter denen Stephen wieder der Sympathie als der letzten Quelle unserer altruistischen Neigungen den höchsten Werth einräumt. Die Sympathie leitet er mit Hume und Smith daraus ab, dass wir uns unmittelbar in das Bewusstsein eines Andern versetzen: Lust und Schmerz unsres Nebenmenschen empfinden wir nicht als fremde Gefühle, sondern indem sie zu unsern eigenen Gefühlen werden. Eben desshalb, meint er, sei Hume's Ableitung selbstloser Motive aus der Association hinfällig. Zu einer Handlung für Andere, die uns selbst später Schmerz bereite, würden wir allerdings nicht fähig sein, wenn uns bloss verständige Ueberlegung bestimmte. Aber das unmittelbare Gefühl sei nur vom Augenblick beherrscht, und in diesem könne das Mitgefühl leicht stark genug sein, um unegoistische Handlungen hervorzubringen.

So liegt nach Stephen der Altruismus in der ursprünglichen Natur des Menschen begründet. Doch ist er ihm noch nicht selbst die Moralität, sondern nur das Hülfsmittel zu ihrer Erwerbung. Indem wir durch ihn befähigt werden für Andere zu handeln, nehmen wir Theil an der Organisation der Gesellschaft, die nun ihrerseits wieder auf den Einzelnen Rückwirkungen ausübt und so allmählich das zum Moralgesetz erhebt was für das Wohlbefinden des jeweiligen Zustandes des Ganzen förderlich ist. Moralität ist für die Gesellschaft was Gesundheit für den einzelnen Körper. Da nun der Gesellschaftsorganismus wie ein einzelnes lebendes Wesen sich in steter Entwicklung befindet, so ist das Moralische ebenso wenig ein unter allen Bedingungen Constantes, wie es etwa eine für alle Lebensalter und Constitutionen unveränderliche Diät gibt. Aus Handlungen, welche die Gesundheit des Gesellschaftskörpers befördern, setzt sich das Verdienst zusammen; die Befähigung zu verdienstvollen Handlungen ist die Tugend, und die durch den Druck der gesellschaftlichen Bedürfnisse im einzelnen Individuum entstehende normale Neigung des Handelns das Gewissen. Als einen besonderen Vorzug seiner Theorie hebt noch Stephen hervor, dass sie mit einer deterministischen Ansicht über den Willen vollkommen vereinbar sei, da ja hier Moralgesetz und Gewissen nicht die Bedeutung kategorischer Imperative besitzen, sondern einfach thatsächlich das für einen gegebenen Entwicklungszustand der Gesellschaft normale typische Verhalten und die durch die Vorstellung eines solchen auf den Einzelnen hervorgebrachte Wirkung bezeichnen.

Die Hauptvorzüge dieser Theorie vor derjenigen Spencer's bestehen, wie ich glaube, theils in der ungleich tieferen psychologischen Auffassung theils in der fast völligen Beseitigung der individualistischen Richtung, welche Spencer mit dem Utilitarismus Bentham's und seiner Schule noch theilt. Stephen's Nachweis, dass unmittelbar vermöge der gleichartigen

Natur der Menschen, ohne Reflexion und Associationsmechanik, altruistische Handlungen entstehen können, ist ein vortreffliches Beispiel psychologischer Analyse; er leidet höchstens an dem Fehler, dass auch hier immer noch ein Rest der in der englischen Moralphilosophie nun einmal eingewurzelten Ableitung des Altruismus aus dem Egoismus stehen geblieben ist. Noch bedeutsamer aber ist vielleicht die zweite Abweichung von Spencer: Stephen ist der erste unter den englischen Moralphilosophen, dem die Gesellschaft mehr ist als die Summe der Individuen, und den darum die Definition des Gesammtwohls als des „Wohls aller Einzelnen" oder als des „grösstmöglichen Wohls der grösstmöglichen Zahl" nicht befriedigt. Das Wohlbefinden der Gesellschaft als solcher soll, mindestens neben dem Einzelwohl, Ziel wie Kriterium der Moral sein.

Doch hier begegnet diese Theorie Schwierigkeiten, die sie aufgezeigt aber nicht überwunden hat. Worin besteht das Gesammtwohl, wenn es nicht in dem Wohl der Einzelnen besteht? Hierauf wird lediglich mit biologischen Analogien geantwortet. Moralität ist Gesundheit des Gesellschaftskörpers, Verdienst und Tugend sind normales Verhalten in Bezug auf diesen, das Gewissen das Bewusstsein dessen was gesund sei. Indem so das Gute mit dem Normalen zusammengeworfen wird, bleibt die specifische Natur des Sittlichen ebenso wie die unvergleichbare Macht der sittlichen Gefühle unerklärt; und indem weiterhin für das Normale selbst ein Bild statt der Definition dient, wird der Begriff des Sittlichen vollends verflüchtigt. War Spencer von unzulänglichen biologischen Hypothesen ausgegangen, so endet Stephen mit vagen biologischen Analogien. Der Grund dieses Missgeschicks ist kaum zu verkennen. Eine psychologische Analyse des Einzelbewusstseins, wie sie Stephen als alleiniges Hülfsmittel seiner Untersuchung herbeizieht, wird nie weiter als zu individuellen Motiven und Zwecken gelangen können. Gleichwohl kann sich Stephen der Ueberzeugung nicht verschliessen, dass solche nicht ausreichen. So wird hier plötzlich der „Organismus der Gesellschaft" zu einem Deus ex machina, der aus der Noth helfen soll, während doch nicht einzusehen ist, wie dies geschehen kann, da jede Anlehnung an irgend eine Sociologie nachdrücklich abgelehnt worden ist. Keine Ethik wird aber die Entstehung socialer Verpflichtungen begreiflich machen, ehe das Wesen der Gesellschaft selbst und ihr Verhältniss zum Einzelbewusstsein und Einzelwillen näher erklärt sind. Leslie Stephen hat einen bemerkenswerthen Anlauf zu einem objectiven Evolutionismus gemacht; da er sich aber nur auf die Untersuchung der subjectiven Elemente des Sittlichen einlässt, so ist es begreiflich, dass die Ausführung bei allgemeinen Ausdrücken und unzureichenden Bildern stehen bleibt.

d. Utilitarismus und Intuitionismus.

Wie in Spencer die Bentham'sche Utilitätsmoral nach der Seite der Entwicklung hin ihre ursprünglichen Grenzen überschritten hat, so ist dies nach einer andern, noch unmittelbarer die Fundamente derselben bedrohenden Richtung durch Untersuchungen geschehen, die auf eine strengere Prüfung der bisher in der utilitarischen Schule allzu oberflächlich behandelten unmittelbaren Motive des Sittlichen ausgehen. Während Bentham und Mill den Utilitarismus ausdrücklich auf den Egoismus gründeten, hat Henry Sidgwick mit grosser Unbefangenheit nachzuweisen gesucht, dass auf diesem Wege das Bentham'sche Princip der „Maximation der Glückseligkeit" niemals gewonnen werden könne*). Er betrachtet daher den Egoismus als den schlimmsten Feind des Utilitarismus, da derselbe immer nur zu einem individuellen, nie zu jenem universellen Hedonismus führen könne, in welchem letzteren eben das Wesen des Nützlichkeitsprincips besteht. Dagegen befinden sich, wie Sidgwick hervorhebt, die intuitiven Systeme, welche entweder ein angeborenes oder ein durch die Religion sanctionirtes Sittengesetz annehmen, an und für sich nicht im Widerstreit mit dem Utilitarismus. Das religiöse Sittengebot z. B. fordert nichts anderes als was auch die utilitarische Ethik als Princip des Handelns aufstellt.

Sidgwick vollzieht daher den wichtigen Schritt, dass er den Utilitarismus vollständig scheidet von dem Egoismus, der bis dahin seine Wurzel gebildet hatte, und ihn dagegen in Zusammenhang bringt mit dem Intuitionismus, indem er ohne die Annahme einer religiösen Sanction oder der Vorstellung einer sittlichen Weltordnung das Postulat der Utilitätsmoral für unbegreiflich hält. So mündet hier der Utilitarismus in eine Anschauung aus, welche die grösste Verwandtschaft besitzt mit der unter sonst völlig verschiedenen Voraussetzungen entstandenen Kantischen Ethik. Denn auch dem Kantischen Moralprincip konnte ja eine utilitarische Interpretation gegeben werden, die in ihrem Effect von dem Bentham'schen Princip der „Maximation der Glückseligkeit" kaum sich entfernte. Ob dieses Princip auf einen kategorischen Imperativ oder auf eine religiöse Sanction oder auf das Postulat einer sittlichen Weltordnung zurückgeführt wird, begründet keinen wesentlichen Unterschied.

Eine befriedigende Lösung des Problems wird man aber hierin nicht erblicken können. Denn sie setzt wie jeder Intuitionismus voraus was erklärt werden sollte. Mag nun die Idee der sittlichen Weltordnung oder des religiösen Gebotes dem Einzelnen von aussen überliefert werden oder in ihm unabhängig entstehen, die Bedingungen dieser Entstehung müssen aufgezeigt werden, wenn das Object der wissenschaftlichen Ethik nicht

*) H. Sidgwick, The methods of ethics, 3. edit. London 1884.

überhaupt verschwinden soll. Der Umstand, dass die Nachweisung einer solchen Entstehung auf dem ursprünglichen Boden der individualistischen Ethik nicht möglich ist, sondern dass diese sich schliesslich genöthigt sieht zum Nothbehelf eines äusseren, nicht autonom in dem menschlichen Bewusstsein entstandenen, sondern ihm heteronom gegenübertretenden Sittengesetzes von unbekannter Entstehung zu greifen, ist ein indirectes Zeugniss dafür, dass jener Boden der individualistischen Ethik ein ungenügender ist. Wie die Zwecke des Ethischen anerkanntermassen über das Individuum hinausgreifen, so müssen auch seine Motive allgemeineren Ursprungs sein. Eine Anschauung dieser Art wird aber nicht durchgeführt werden können, ohne dass man auf einen objectiven Evolutionismus zurückgeht, welcher das Sittliche als eine geistige Entwicklung zu begreifen strebt, deren Theilkräfte die Individuen sind.

Viertes Capitel.

Allgemeine Kritik der Moralsysteme.

1. Classification der Moralsysteme.

a. Allgemeine Gesichtspunkte der Classification.

Für eine allgemeine Classification der philosophischen Moralsysteme sind zwei Eintheilungsgründe möglich. Man kann nämlich dieselben 1) nach den Motiven, welche für das sittliche Handeln vorausgesetzt, und 2) nach den Zwecken, welche demselben gestellt werden, unterscheiden. Beide Eintheilungen durchkreuzen sich, da im allgemeinen jedes System eine bestimmte Anschauung über die Motive und eine solche über die Zwecke enthält; doch geschieht es nicht selten, dass diese Anschauungen zusammenfliessen, da sehr viele Ethiker Zweckmotive voraussetzen, die beide Momente in sich vereinigen. Ausserdem gibt es nicht wenige Systeme, die innerhalb einer jeden Gattung gemischter Art sind, indem in ihnen verschiedenartige Motive und Zwecke als neben einander gültig angenommen werden. Bemerkenswerth ist es aber, dass, so vielgestaltig auch in allen diesen Beziehungen die in der Geschichte zur Entwicklung gelangten systematischen Versuche sind, doch ein dritter Begriff, den man von vornherein ebenfalls für geeignet halten könnte als Eintheilungsgrund zu dienen, nämlich derjenige der Norm, in der That einen solchen nicht abzugeben fähig ist. Nicht als ob in den Formulirungen, die man den sittlichen Normen gegeben hat, nicht gewisse charakteristische Unterschiede vorkämen; aber diese sind im ganzen sehr unwesentlich, und bei näherer

Prüfung erweist sich der materielle Inhalt der meisten sogenannten „Sittengesetze“ als ein fast übereinstimmender: insoweit Unterschiede zurückbleiben, sind es solche, die in den Motiven und namentlich in den vorausgesetzten Zwecken weit deutlicher zum Ausdruck gelangen. Aus dieser Bemerkung kann man die tröstliche Zuversicht schöpfen, dass es sich hier überall nur um einen Streit der Theorie, nicht um einen solchen des praktischen Lebens handelt. Darüber, was sittlich sei, ist man im allgemeinen einig, nur über das warum und wozu gehen die Meinungen auseinander.

Von den beiden oben genannten Eintheilungen ist die nach den Zwecken die wichtigere; denn es ist eine mindestens praktisch wichtigere Frage, welche Erfolge durch unser Handeln erreicht werden sollen, als durch welche inneren Beweggründe wir dazu bestimmt werden. Darum besteht auch über die erstere Frage der meiste Streit der Meinungen und in vielen Fällen der einzige, da in älterer Zeit fast alle Moralphilosophen und in neuerer wenigstens noch manche von der Voraussetzung ausgegangen sind, Motive und Zwecke fielen immer mit einander zusammen, denn das Motiv sei nichts anderes als der in der Vorstellung anticipirte Zweck. Die Untersuchung der sittlichen Thatsachen hat uns gelehrt, dass diese Voraussetzung im allgemeinen irrig ist, insofern der Zweck mit dem Motiv zwar übereinstimmen kann, aber keineswegs übereinstimmen muss; auch bei der Classification der Moralsysteme werden daher beide Eintheilungsgründe zu trennen sein. Da jedoch die Eintheilung nach den Zwecken die wichtigere und die Auffassung über die letzteren meist auch für die Bestimmung der Motive massgebend ist, so sollen der nachfolgenden Kritik der Moralsysteme die vorausgesetzten Zwecke zu Grunde gelegt werden, wogegen wir die Motive benützen wollen, um die erforderlichen Untereintheilungen zu gewinnen.

b. Eintheilung nach den Motiven.

Hier sind nur drei Grundformen zu unterscheiden: die Gefühlsmoral, die Verstandesmoral und die Vernunftmoral. Die Gefühlsmoral leitet das Sittliche aus Gefühlen und Affecten ab, die Verstandesmoral aus verständiger Reflexion, die Vernunftmoral entweder aus einer über die verständige Ueberlegung hinausgehenden, aber immerhin ebenfalls unter der Einwirkung der Erfahrung zur Aeusserung gelangenden vernünftigen Einsicht oder aus einer aller Erfahrung vorausgehenden Vernunftanschauung. Die Gefühlsmoral gründet sich hiernach stets auf die Annahme ursprünglicher Gefühlsanlagen, die eine weitere Herleitung nicht zulassen; die Verstandesmoral betrachtet das Reflexionsvermögen als eine durch die Einwirkungen der Erfahrung geweckte und entwickelte Fähigkeit; der Vernunftmoral endlich ist die Vernunft ein angeborenes Vermögen,

dessen ethische Bethätigung entweder auf einer durch Erfahrung erworbenen Einsicht in die allgemeinsten Zwecke des menschlichen Handelns oder auf ursprünglichen Vernunftideen beruht. Scheiden wir demnach alle Systeme, je nachdem in ihnen die sittlichen Motive als angeborene oder als durch die Erfahrung entwickelte angesehen werden, in die intuitionistischen und die empiristischen, so erhalten wir das folgende Schema:

Ethischer Intuitionismus		Ethischer Empirismus
Gefühlsmoral	Vernunftmoral	Verstandesmoral

(Ethischer Intuitionismus umfasst Gefühlsmoral und Vernunftmoral; Ethischer Empirismus umfasst Vernunftmoral und Verstandesmoral.)

Die Gefühlsmoral kommt ganz auf die Seite des Intuitionismus, die Verstandesmoral auf die des Empirismus zu stehen; die Vernunftmoral liegt zwischen beiden mitten inne. Ihre intuitionistischen Systeme haben mit der Gefühlsmoral, ihre empiristischen mit der Verstandesmoral die nächste Verwandtschaft; denn angeborene sittliche Ideen gehen in angeborene sittliche Gefühle und Triebe ohne scharfe Grenze über, und der Empirismus der Vernunft- und der Verstandesmoral unterscheidet sich hauptsächlich dadurch, dass jene einen qualitativen Unterschied der geistigen Triebfedern des menschlichen und des thierischen Handelns anerkennt, während für diese im wesentlichen nur ein quantitativer Unterschied existirt. Nach der Verstandesmoral gehört der Mensch mit seinem sittlichen Streben durchaus nur der Sinnenwelt an, für die Vernunftmoral ist er zugleich Bürger einer übersinnlichen Welt, und vor allem seine sittlichen Zwecke, wie sie durch die Einsicht in sein eigenes Wesen von ihm erkannt werden, reichen in diese übersinnliche Welt hinüber. Nur für die Vernunftmoral ist daher das Ethische ein specifisch menschliches; die Gefühlsmoral legt in der Regel schon die Anfänge, die Verstandesmoral mindestens die Keime des Sittlichen in die Thierseele.

Trotz der Verschiedenheit dieser drei ethischen Standpunkte finden vor dem Richterstuhl eines jeden, mit ganz geringen Ausnahmen, die nämlichen sittlichen Handlungen Anerkennung. Aber Jeder misst die Handlung an einem andern Massstab des Werthes: ein Mensch, der seinen Nebenmenschen aus einer Lebensgefahr rettet, handelt für den Gefühlsmoralisten sittlich, weil er Mitleid bethätigt; für den Verstandesmoralisten, weil er der richtigen Erkenntniss folgt, dass er nur dann in der Gefahr auf eine ähnliche Hülfe Anspruch machen darf, wenn er selbst hülfsbereit ist, oder auch, weil er sich sagt, dass die bürgerliche Rechtsordnung oder das religiöse Sittengesetz solche Handlungen gebieten und beiden aus Gründen der allgemeinen Wohlfahrt oder des individuellen Nutzens gehorcht werden muss. Den Vernunftmoralisten endlich bestimmt entweder die Einsicht, dass die Förderung der fremden ebenso wie der eigenen Lebenszwecke eine Pflicht sei, die aus dem Begriff des Menschen als eines Vernunftwesens folge; oder er glaubt an ein unmittel-

bares inneres Pflichtgebot, welches die Gefährdung des eigenen Wohls zur Rettung Anderer befehle.

c. Eintheilung nach den Zwecken.

Als Zwecke des sittlichen Handelns können entweder solche betrachtet werden, die nicht in der eigenen Natur des Menschen ihre Quelle haben, sondern durch einen äusseren Befehl der Gehorsam fordert an ihn herantreten; oder es gelten die sittlichen Zwecke als dem Menschen selbst angehörige, durch ursprüngliche Anlagen und natürliche Entwicklungsbedingungen entstandene. Die Moralsysteme der ersteren Art nennen wir die autoritativen oder heteronomen, die der zweiten Art die autonomen. Da sich der Unterschied beider nur auf die Art bezieht, wie die sittlichen Zwecke gegeben werden, nicht aber auf den eigenen Inhalt derselben, so pflegen in Bezug auf den letzteren die autoritativen mit irgend welchen autonomen Systemen übereinzustimmen, falls sie es überhaupt unternehmen über jenen Inhalt Rechenschaft zu geben. Gemäss dem Princip des Gehorsams, dessen sie sich bedienen, lehnen sie aber zuweilen eine solche Rechenschaft überhaupt ab: das Sittengesetz muss dann befolgt werden, weil es durch eine höhere Autorität gegeben ist, ohne dass nach seinen Zwecken gefragt wird. Eine systematische Gliederung der nach dem Zweckinhalt des Sittlichen auseinandergehenden Anschauungen kann daher nur bei den autonomen Moralsystemen versucht werden. Hier scheiden sich nun vor allem zwei Zweckbestimmungen. Nach der einen geht das sittliche Handeln auf die Verwirklichung unmittelbar zu realisirender Güter, d. h. solcher die entweder dem Handelnden selbst oder seinen Mitmenschen oder beiden zusammen zu statten kommen. Nach der andern bildet das individuelle Handeln den integrirenden Bestandtheil einer sittlichen Entwicklung, und nicht der unmittelbare Effect der Handlung sondern das Endziel jener Entwicklung ist der eigentliche oder mindestens der letzte Zweck jeder einzelnen sittlichen That. Da die unmittelbar zu realisirenden Güter das ausmachen was wir Glücksgüter, mit einer übrigens eines sehr verschiedenen Umfangs fähigen Bedeutung des Wortes, nennen, und der Zweck der Glücksgüter wieder darauf gerichtet ist Lust zu erwecken, wobei selbstverständlich auch dieser Begriff der Lust jede mögliche Art von Lusteffecten, insbesondere auch die rein geistigen Genüsse umfassen kann, so wollen wir allgemein die Systeme der ersteren Art als die eudämonistischen und die der zweiten als die evolutionistischen bezeichnen. Jede dieser Anschauungen spaltet sich dann wieder in eine individuelle und in eine universelle Richtung. Der individuelle Eudämonismus oder Egoismus betrachtet das eigene Glück, der universelle Eudämonismus oder Utilitarismus das Wohl Aller als Zweck des Handelns. Der individuelle Evolutionismus oder

Perfectionismus sieht in der eigenen Vervollkommnung, der universelle Evolutionismus oder Historismus in der geistigen Entwicklung der Menschheit, wie sie namentlich in dem geschichtlichen Werden derselben sich darstellt, den letzten Zweck des Sittlichen.

Wir gewinnen so die folgende Eintheilung:

I. Die autoritativen Moralsysteme.

Sie zerfallen wieder in die politische und in die religiöse Heteronomie und verzichten entweder auf jede Erkennung der Zwecke oder schliessen sich in Bezug auf diese einem der autonomen Systeme an.

II. Die autonomen Moralsysteme.

1) Der Eudämonismus, welcher vorkommt als:
   a) Individueller Eudämonismus oder Egoismus,
   b) Universeller Eudämonismus oder Utilitarismus.
2) Der Evolutionismus, welcher vorkommt als:
   a) Individueller Evolutionismus oder Perfectionismus,
   b) Universeller Evolutionismus oder Historismus*).

2. Die autoritativen Moralsysteme.

Diese Systeme begehen den Fehler einer Umkehrung der ethischen Causalität. Die Erzeugnisse der sittlichen Anschauungen werden zu Ursachen derselben gemacht. Am offenkundigsten ist dieser Fehler bei der politischen Heteronomie. Dass die staatliche Gesetzgebung, namentlich insoweit sie einen Einfluss auf die sittliche Lebensführung der Staatsbürger beansprucht, selbst zunächst unter dem Einfluss sittlicher Anschauungen steht, ist angesichts der geschichtlichen Entwicklungsbedingungen politischer Institutionen unzweifelhaft. Bei der religiösen Heteronomie ist die Umkehrung vielleicht desshalb weniger augenfällig, weil der Ursprung der religiösen Vorstellungen im allgemeinen in eine weit frühere Zeit zurückreicht als derjenige ausgebildeter politischer Gesetzgebungen. Darum sind ja in der That die sittlichen Anschauungen anfänglich so innig mit den religiösen verwachsen, dass von einer Feststellung der Priorität der einen oder andern nicht die Rede sein kann. Gerade aber weil das Völkerbewusstsein sein eigenes sittliches Leben in seine mythologischen Vorstellungen hineinträgt, verwandeln sich nun die

*) Die einzige mir bekannt gewordene Classification, die mit dieser theilweise zusammenfällt, ist die von Sidgwick (Methods of Ethics, Introd. §. 4). Er unterscheidet fünf Systeme: individuellen und universellen Evolutionismus, individuellen und universellen Hedonismus, und Intuitionismus. Die heteronomen Systeme sind also von Sidgwick nicht berücksichtigt; der Intuitionismus aber beruht auf einem den andern Systemen heterogenen Eintheilungsgrund.

Götter selbst in die Urheber des Sittengesetzes, ein Gedanke, welcher dann durch die Entwicklung der Vergeltungsideen immer festere Wurzel fasst.

Als die in dem allgemeinen Bewusstsein lebendige Vorstellung über das Verhältniss des Sittlichen zum Religiösen in die Wissenschaft überging, konnte jedoch die letztere nicht umhin über den Grund der göttlichen Sittengebote zu reflectiren. So entstanden successiv drei Anschauungen, die zugleich die allmählichen Uebergänge der heteronomen in eine autonome Moral darstellen. Nach der ersten ist das Sittengebot nur desshalb sittlich, weil es ein religiöses Gebot ist. Allein der Wille Gottes bestimmt, was sittlich sei und was nicht. Hätte Gott ein anderes Gebot gegeben, so würden damit auch unsere Begriffe von gut und böse andere geworden sein. Diese Anschauung, welche hauptsächlich in dem scholastischen Nominalismus und dem theologischen Utilitarismus zur Ausbildung gelangt ist, nimmt dem Sittlichen, indem sie die Autonomie desselben völlig beseitigt, jeden selbständigen Werth. Diesen sucht nun die zweite Ansicht zu retten, indem sie das Sittengebot gleichzeitig als ein im Menschen entstehendes, durch verständige Ueberlegung oder vernünftige Einsicht entwickeltes Princip seiner Handlungen und als ein ihm durch Offenbarung zu Theil gewordenes religiöses Gebot betrachtet. Hierher gehören die Anschauungen eines Locke und Leibniz und des ihren Spuren folgenden theologischen Rationalismus des vorigen Jahrhunderts. Autonomie und Heteronomie werden einander coordinirt, indem man je nach Neigung die eine oder andere in den Vordergrund stellt und in Bezug auf die autonome Entstehung des Sittengesetzes entweder der Verstandes- oder der Vernunftmoral folgt. Wählt man die letztere, so ist nun aber damit zugleich der Weg zur Ausgleichung dieses Zwiespaltes zwischen zwei in ihrem Inhalt übereinstimmenden und nach ihrem Ursprung verschiedenen Gesetzen eröffnet, den die dritte Vermittlungstheorie einschlägt. Nach ihr ist das Sittengebot göttlichen Ursprungs wie die menschliche Vernunft selbst; es braucht daher dieser nicht erst von aussen mitgetheilt, sondern es kann unmittelbar aus ihr geschöpft werden, es gehört zu jenen eingeborenen Wahrheiten, auf denen alle Vernunfterkenntniss beruht. Dies ist im allgemeinen die Auffassung der metaphysischen Ethik und des von ihr beeinflussten englischen Intellectualismus. Innerhalb dieser Auffassung hat sich dann aber wieder ein allmählicher Uebergang zur vollen Autonomie vollzogen. Während in den älteren Intellectualsystemen die Vernunft lediglich als Organ göttlicher Offenbarung erscheint, wird bei Kant, der als der letzte Vertreter dieser Richtung angesehen werden kann, die heteronome der autonomen Betrachtungsweise untergeordnet: das innere Sittengesetz ist das ursprüngliche, und die Religion selbst verwandelt sich in eine „Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote". Damit ist die Heteronomie im Princip beseitigt: das Sittliche ist nun selbst gesetzgebend geworden für die religiösen Vorstellungen, und hiermit ist zu-

gleich der Weg zur Erkenntniss der wahren Causalbeziehung zwischen beiden Gebieten angebahnt.

So unhaltbar nun aber auch eben wegen jener Verkennung des sittlichen Ursprungs politischer und religiöser Gebote, der diesen zugleich allein ihren bleibenden Werth verleiht, die heteronomen Moralsysteme sind, so kann denselben doch ein gewisser praktischer Werth nicht abgesprochen werden. Dieser liegt in der Betonung der unbedingt verpflichtenden Autorität. Eine solche Autorität glaubt man den Sittengeboten am besten zu sichern, wenn man sie selbst auf eine äussere mit Zwangsmitteln ausgestattete Macht, die ihre Strafen entweder in diesem oder in jenem Leben verhängt, zurückführt. Darum hat selbst die politische Heteronomie eines Hobbes bis auf die neuesten Zeiten immer noch zuweilen Anhänger gefunden, sei es auch nur weil man dadurch allein vom empirischen Standpunkte aus eine Erklärung des autoritativen Charakters sowie der Veränderlichkeit des Inhalts der Sittengebote zu gewinnen glaubte*). So zweifellos man dabei diese Veränderlichkeit überschätzt und die wirkliche Erklärung des autoritativen Charakters nur auf eine selbst nicht weiter erklärte Autorität zurückgeschoben hat, so kann doch nicht geleugnet werden, dass in diesen Theorien ein für die Entwicklung des Sittlichen in der That bedeutsamer Punkt zum Ausdruck gelangt. Die politische Rechtsordnung und das religiöse Sittengebot, obgleich selbst Erzeugnisse der sittlichen Ideen, sind doch auf einer früheren Culturstufe unentbehrliche allgemeine Erziehungsmittel zur Sittlichkeit, und sie bleiben es in einem gewissen Umfange vielleicht dauernd. Der Mensch muss seine sittlichen Anschauungen objectiv und mit der erforderlichen Macht ausgestattet vor sich sehen, wenn sie eine verpflichtende Kraft für ihn gewinnen sollen, und in vielen Einzelnen würden sich nur dürftige Rudimente dieser Anschauungen entwickeln, wenn nicht der sittliche Erwerb der vorangegangenen Geschlechter in den wirkungsvollen Gestalten, in die er durch Sitte, Rechtsordnung und religiöses Leben gebracht ist, ihm überliefert würde. Gleichwohl kann die Wissenschaft diese, wenn auch praktisch noch so wichtige, Umkehrung der ethischen Causalität nicht bestehen lassen. Aus dem Nachweis, dass Sitte, Recht und Religion Objectivirungen sittlicher Ideen sind, erwächst ihr die Verpflichtung dem Ursprung der letzteren im menschlichen Bewusstsein nachzugehen, womit von selbst die Autonomie des Sittlichen postulirt ist.

3. Die eudämonistischen Moralsysteme.

Der individuelle Eudämonismus oder Egoismus hat für sich allein niemals ein eigentliches Moralsystem gebildet. Wo die Selbstliebe

*) Vgl. z. B. von Kirchmann, Die Grundbegriffe des Rechts u. der Moral, S. 48 ff.

als ausschliessliches Motiv und einziger Zweck menschlichen Handelns geltend gemacht wurde, wie bei den Sophisten im Alterthum oder bei Mandeville in der neueren englischen Moralphilosophie, da geschah dies in der Absicht die Existenz von Moralgesetzen überhaupt zu bestreiten. Selbst die Ethik der Epikureer erkennt die Nothwendigkeit der staatlichen Ordnung und damit die Rücksicht auf Andere an; sie ist ein Utilitarismus mit stark egoistischer Färbung. Dagegen ist der universelle Eudämonismus oder Utilitarismus eine der verbreitetsten ethischen Anschauungen. Nach den individuellen Zwecken, welche bei ihm für das gemeinnützige Handeln vorausgesetzt werden, zerfällt er aber wieder in zwei Hauptformen: den egoistischen und den altruistischen Utilitarismus.

a. Der egoistische Utilitarismus.

Schon bei Hobbes spielt der Utilitarismus mit egoistischen Zweckmotiven neben der autoritativen Begründung der Sittengebote eine wichtige Rolle. Seit Locke ist dann diese Anschauung die herrschende in der englischen Moralphilosophie geblieben; selbst ein Hume, Bentham und Mill haben sich nicht ganz von ihr zu befreien vermocht. Nach den vorausgesetzten psychologischen Motiven zerfällt sie aber wieder in zwei Unterformen, in eine Reflexionsethik und in eine Associations- und Gefühlsethik.

Die utilitaristische Reflexionsethik mit egoistischer Basis, welche von Hobbes und Locke und theilweise noch von Bentham und Mill vertreten wird, nimmt an, dass das selbstlose Handeln ein Resultat egoistischer Ueberlegungen sei. Dabei bleibt nun zunächst unbegreiflich, wie der Mensch die Nützlichkeit selbstloser Handlungen einsehen soll ehe er noch solche vollbracht hat, und wie er sie vollbringen soll ohne ihren Nutzen erfahren zu haben, wenn er ursprünglich nur Egoist ist. Sodann aber kann der Satz, dass gemeinnützige Handlungen auch dem eigenen Nutzen dienen, nur für eine sehr kleine Zahl derselben als richtig anerkannt werden. Wer einen Andern mit Aufopferung seines eigenen Lebens einer Lebensgefahr entreisst, wer als Soldat seinen Posten nicht verlässt, obgleich ihm sein Ausharren den sichern Tod bringt, der kann zuweilen durch das selbstsüchtige Motiv des Ruhmes und der Ehre angespornt werden; in zahlreichen andern Fällen aber wird man diesem Motiv desshalb keinen nennenswerthen Antheil einräumen können, weil die Bedingungen der Handlung solche sind, dass sich Ehre und Ruhm damit überhaupt nicht erwerben lassen, oder weil die Voraussetzung jener selbstsüchtigen Motive aus sonstigen individuellen Ursachen keinerlei psychologische Wahrscheinlichkeit für sich hat. Der egoistische Utilitarismus kann daher, um allen Anforderungen gerecht zu werden, nicht umhin zuzugeben, dass altruistische Motive, wenn sie auch ursprünglich nicht vorhanden waren, doch allmählich sich entwickeln können. Hierzu wird aber die Voraus-

setzung von Bedingungen erforderlich, welche theils in Associationsprocessen theils in Gefühlen bestehen sollen und so den Gesichtskreis der Reflexionsethik überschreiten, um in die folgende Form überzugehen.

Die utilitaristische Associations- und Gefühlsethik mit egoistischer Basis wurde von Hartley begründet; seinen Spuren folgte Hume in seiner Erklärung der objectiven Sympathie. Aber es gelang ihm nicht aus dieser eine der wichtigsten moralischen Eigenschaften, die Gerechtigkeit, abzuleiten; zu diesem Zweck musste er zur Reflexionsethik zurückkehren. Erst Adam Smith vermied diese Inconsequenz, und zugleich fügte er zu dem Princip der objectiven das der subjectiven Sympathie hinzu. Die Erklärung aus der Selbstliebe war dadurch aufgegeben, denn die subjective Sympathie setzte die Ursprünglichkeit altruistischer Gefühle voraus. In der That ist aber die Ableitung der letzteren aus der Association auch bei der objectiven Sympathie nur eine scheinbare. Wie selbstlose Handlungen vor egoistischen den Vorzug erringen können, vermag die Associationstheorie nur durch die Herbeiziehung einer logischen Reflexion begreiflich zu machen. Wir sollen unser moralisches Urtheil allmählich durch Association von dem Einfluss der Nähe und Ferne der Handlungen befreien, weil sonst, wie Hume sagt, „unvermeidlich Widersprüche in unseren sittlichen Begriffen entstehen müssten". Da das Motiv dieser Elimination ein rein logisches ist, so spielt hier in Wirklichkeit die Association nur eine unterstützende Rolle. Jenes Streben, die moralischen Begriffe widerspruchslos zu gestalten, kann aber zunächst nur unser sittliches Urtheil beeinflussen. Erst durch die Rückwirkung des letzteren könnte es dann secundär unsere moralischen Gefühle und Handlungen bestimmen, indem wir von dem Streben geleitet würden diese Gefühle und Handlungen mit dem sittlichen Urtheil in Einklang zu bringen. Dadurch wird der Standpunkt der Reflexionsethik wiederhergestellt: nicht das moralische Gefühl ist das ursprüngliche, sondern das durch gewisse logische Erwägungen bestimmte moralische Urtheil. Von der gewöhnlichen egoistischen Verstandesmoral unterscheidet sich diese Theorie kaum zu ihrem Vortheil. Jene bringt in der Erwägung des eigenen Nutzens immerhin Motive in Rechnung, von denen sich voraussetzen lässt, dass sie einen starken Einfluss auf unsere Triebe und Handlungen ausüben. Inwiefern aber das Motiv der widerspruchslosen Gestaltung unserer moralischen Begriffe als solches stark genug sein soll, einen Menschen zum Guten anzuspornen und vom Bösen abzuhalten, ist nicht einzusehen, es sei denn dass man die socialen Folgen einer dem allgemeinen moralischen Urtheil widerstrebenden Handlung, die Schädigung des Ansehens, die Benachtheiligung durch private Vergeltung oder durch Rechtsstrafen, mit herbeizieht; damit würde aber lediglich die Reflexionsethik in ihrer gewöhnlichen Form wiederhergestellt. Will man diese Klippe vermeiden, so bleibt nichts

anderes übrig, als die Ursprünglichkeit der socialen und wohlwollenden Neigungen anzuerkennen, womit von selbst die falsche Umkehrung des Verhältnisses von sittlichem Gefühl und sittlichem Urtheil hinwegfällt, indem nun, wie dies zuerst Shaftesbury klar als Aufgabe der Moralphilosophie bezeichnet, das letztere auf das erstere gegründet wird. Damit ist also zugleich der Uebergang aus dem egoistischen in den altruistischen Utilitarismus vollzogen.

b. Der altruistische Utilitarismus.

Er ist unbedingt der egoistischen Utilitätsmoral überlegen, und diese hat ihm daher mehr und mehr Platz gemacht, so dass der heutige Utilitarismus durchweg als ein Altruismus bezeichnet werden kann, der nur noch mit einzelnen Bestandtheilen egoistischer Reflexionsmoral versetzt zu sein pflegt. Da wir „Utilitarismus" allgemein solche Richtungen nennen, die in dem **Gesammtwohl** den Zweck des Sittlichen erblicken, so liegt ein Vorzug der altruistischen Richtung schon darin, dass ihr Princip direct auf dieses Ziel geht, während die egoistische Utilitätsmoral erst einer künstlichen Ableitung der socialen Neigungen aus den egoistischen Trieben bedarf, einer Ableitung, bei der sie nothgedrungen Reflexionen und Associationen zu Hülfe nimmt, deren Wirklichkeit von höchst fragwürdiger Art ist. Statt dessen schliesst die altruistische Utilitätsmoral einfach aus der Existenz wohlwollender Handlungen auf die Existenz wohlwollender Neigungen, denen sie Ursprünglichkeit zuspricht, weil kein Zustand des Menschen bekannt ist, welcher derselben nachweisbar völlig entbehrt. Natürlich kann aber auch der Altruismus nicht umhin, den egoistischen Trieben einen gewissen Einfluss auf menschliche Gesinnungen und Handlungen einzuräumen; nur darüber können die Meinungen abweichen, inwiefern solchen egoistischen Trieben ebenfalls eine sittliche Berechtigung zuzugestehen sei oder nicht. Auf diese Weise kommt es, dass die Richtungen, in welche sich der altruistische Utilitarismus spaltet, durch Meinungsunterschiede von ganz anderer Art getrennt werden als die der egoistischen Utilitätsmoral. Darüber nämlich sind alle Anhänger des Altruismus einig, dass **Gefühle** die ursprünglichen Triebfedern sittlicher Handlungen seien, wenn auch nicht selten dem Urtheil und der Einsicht ein nachträglicher Einfluss auf die Entwicklung des moralischen Bewusstseins und dadurch auch der moralischen Gefühle zugestanden wird. Einen Unterschied von Reflexions- und Gefühlsethik gibt es also hier nicht: aller Altruismus ist Gefühlsmoral. Dagegen trennt sich derselbe nach den Ansichten, die er über den Werth oder Unwerth **egoistischer** Neigungen entwickelt, wieder in **zwei** Richtungen, die wir als die des **einseitigen** und des **gemässigten Altruismus** unterscheiden können.

Der **einseitige altruistische Utilitarismus**, wie er in England durch Hutcheson, in Deutschland in gewisser Weise durch Schopenhauer vertreten wird, erklärt **nur** das Wohlwollen, die Sympathie mit den Mitgeschöpfen, für eine sittliche Regung; der Egoismus ist, sobald er in Streit mit den Antrieben des Mitgefühls geräth, immer verwerflich. Nur selbstlos handeln ist tugendhaft handeln. Natürlich wollen die Ethiker dieser Richtung die Sorge für das eigene Selbst und in gewissem Masse sogar das Streben nach eigenem Glücke nicht unbedingt für unsittlich erklären. Sie gelten ihnen aber an sich für sittlich werthlos. Nach Hutcheson können dieselben nur insofern, als sie die Hülfsmittel für die Ausübung der Tugenden des Wohlwollens gewähren, einen sittlichen Werth beanspruchen. Noch weiter geht hierin Schopenhauer, nach welchem es Pflichten gegen uns selbst überhaupt nicht geben kann: „Rechtspflichten gegen uns selbst sind unmöglich, wegen des selbstevidenten Grundsatzes volenti non fit injuria; was aber die Liebespflichten gegen uns selbst betrifft, so findet hier die Moral ihre Arbeit bereits gethan und kommt zu spät" *). Gegen die letztere Argumentation lässt sich jedoch einwenden, dass sie höchstens von dem Standpunkte eines niedrigen Hedonismus aus zutreffend ist. Der Gemeinplatz, dass wir keiner moralischen Vorschriften bedürfen, um für unser eigenes Wohl zu sorgen, mag einigermassen Recht behalten, so lange man unter diesem Wohl nur die Fürsorge für die nothwendigsten Lebensbedürfnisse versteht. Aber wenn der deutsche Rationalismus von Leibniz bis auf Kant in der „Selbstvervollkommnung" alle höheren Pflichten gegen uns selbst zusammenfasste, und wenn nicht nur Fichte und Schleiermacher, sondern ebenso Bentham und Mill auf die ethische Ausbildung der eigenen Persönlichkeit zum Theil eben um desswillen den grössten Werth legten, weil dadurch die für Andere und für die Allgemeinheit nützlichen Eigenschaften verstärkt werden, so wird Niemand behaupten, dass sich jene Charakterbildung mühelos von selbst macht, — gehört doch im Gegentheil sie gerade zu den allerschwersten sittlichen Pflichten, die sicherlich unendlich viel häufiger verabsäumt wird als die Ausübung der unmittelbaren Eigenschaften des Mitgefühls und des Wohlwollens.

Aus all diesem ergibt sich, dass dieser extreme Altruismus kein haltbares Moralprincip zu gewinnen vermag, sondern dass er sich statt eines solchen eines einzigen ethischen **Motives** bedient, welches, um Werth zu erhalten, immer noch die Wirksamkeit weiterer Motive voraussetzt. Die sonst dem Utilitarismus eigene Betonung des Gesammtwohls kommt darum hier gar nicht zur Geltung. Der Pflichtbegriff bleibt ein individuell beschränkter wie der des gewöhnlichen Egoismus, dessen diametralen Gegensatz jener reine Altruismus zu bilden scheint, während er doch demselben in Wahrheit verwandter ist als irgend ein anderes System. Denn im

*) Die beiden Grundprobleme der Ethik, Werke, Bd. 4, S. 126.

Grunde überträgt er nur die egoistische Denkweise von dem Ich auf den Andern, und sein Hauptgrund für die Verwerfung von Pflichten gegen die eigene Person besteht schliesslich in einer Ueberschätzung der Macht egoistischer Motive, wesshalb auch diese Ansicht gewöhnlich von einer pessimistischen Auffassung der menschlichen Natur getragen ist.

Diesen Vorwürfen ist nun allerdings die durch Hutcheson vertretene gemässigtere Richtung des einseitigen Altruismus, welche Pflichten gegen sich selbst als Hülfsmittel zur Entwicklung der Tugenden des Wohlwollens immerhin gelten lässt, nicht ausgesetzt. Auch bleibt sie darin dem Princip des Utilitarismus treu, dass sie eine universellere Tendenz verfolgt. Indem wir gegen alle unsere Mitmenschen Wohlwollen üben, sollen wir dadurch so viel als möglich das allgemeine Glück vermehren. Dabei wird, in Uebereinstimmung mit dem Grundprincip der Utilitätsmoral, das allgemeine Glück als die Summe aller individuellen Glücksgüter aufgefasst. Zweck des moralischen Handelns ist es also, möglichst viele Einzelne zu beglücken. Hier ist nun aber nicht einzusehen, warum das Glück des Handelnden selbst von dieser Summe ausgeschlossen sein soll. Namentlich sobald man unter dem Glück nicht bloss das äussere materielle Wohlbefinden sondern, wie Hutcheson selbst und mit ihm alle tiefer denkenden Utilitarier, auch die geistigen Güter versteht, so ist es nicht zu begreifen, wesshalb die Erstrebung der allgemeinen sittlichen Zwecke dann auf einmal nicht mehr sittlich sein soll, wenn sie dasjenige individuelle Glück zu ihrem Objecte hat, dessen Erreichung zweifellos am meisten in ihrer Macht steht, nämlich das Glück des Handelnden selbst. Entweder ist das Princip des Utilitarismus, dass das allgemeine Wohl in dem Nutzen aller Einzelnen besteht, überhaupt falsch, oder der Nutzen des Handelnden selbst muss an dieser Summe nothwendig seinen gebührenden Antheil haben. Erwägungen dieser Art sind es wohl, vor denen allmählich der einseitige Altruismus das Feld räumen musste.

Um so mehr ist der gemässigte altruistische Utilitarismus gegenwärtig zur vorherrschenden Richtung der Moralphilosophie geworden. Er sieht weder in bloss wohlwollenden noch in bloss eigennützigen Neigungen, sondern in einem harmonischen Gleichgewicht beider das Wesen des Sittlichen. Schon in der Aristotelischen Tugendlehre ist diese Anschauung einigermassen vorgebildet. Wenn sie die Tugend in die richtige Mitte zwischen entgegengesetzten Eigenschaften verlegt, so trägt von diesen letzteren nicht selten die eine einen egoistischen, die andere einen altruistischen Charakter. Bestimmter haben dann namentlich Shaftesbury und Hume in die richtige Abwägung des eigenen gegen das fremde Interesse die sittliche Gesinnung verlegt. In dem neueren Utilitarismus, welcher das Gesammtwohl energischer betont, ist jener Gedanke mehr zurückgetreten; aber indem man in dem Gesammtwohl das Wohl aller

Einzelnen oder, nach Benthams Ausdruck, das „grösstmögliche Wohl der grösstmöglichen Zahl“ erblickte, wurde es als selbstverständlich betrachtet, dass das eigene Ich in diese Zahl mindestens als Einheit mit eingehe.

Der grosse nicht zu unterschätzende Vorzug dieser Richtung besteht darin, dass sich das von ihr vertretene Moralprincip mit der praktischen Moral derjenigen Menschen, deren sittlichen Werth wir im gewöhnlichen bürgerlichen Leben zu rühmen pflegen, in der glücklichsten Uebereinstimmung befindet. Der Utilitarismus ist die Moral des gesunden Menschenverstandes. Wenn wir einen Mann, den wir als fleissigen Arbeiter, musterhaften Familienvater, hülfsbereiten Freund, gegen Jedermann wohlwollenden Menschen und guten Bürger kennen gelernt haben, nach dem Princip seines praktischen Handelns befragten, so würde seine Antwort muthmasslich mit dem Sittengesetz des Utilitarismus annähernd übereinstimmen. Diese Instanz ist gewiss eine sehr beachtenswerthe, aber sie ist nicht die einzige, und sie ist keineswegs die entscheidende. Dem Instinct des gesunden Menschenverstandes wird man in der Regel vertrauen können, wenn es sich um die Frage handelt, was unter den gewohnheitsmässig im Leben vorkommenden Bedingungen geschehen soll oder nicht. Aber der sogenannte gesunde Menschenverstand ist ein schlechter Richter, wenn er über principielle Fragen entscheiden soll, die eine exacte Auffassung verwickelter Thatsachen oder gar eine subtile Analyse schwieriger Begriffe voraussetzen, selbst wenn diese Thatsachen und Begriffe ganz und gar dem praktischen Leben angehören sollten, wie dies beispielsweise bei juristischen und nationalökonomischen Untersuchungen der Fall ist. Noch weniger ist der Instinct des praktischen Lebens befähigt, bei theoretischen Problemen irgend welcher Art mitzureden. Wo wäre die Astronomie, wenn das Copernikanische System auf die Sanction durch die unmittelbare Anschauung hätte warten müssen? Und wo wäre die Erkenntnisstheorie, wenn sie sich alle Vorurtheile und Widersprüche des vielgerühmten gesunden Menschenverstandes ruhig müsste gefallen lassen? Das ethische Problem hört desshalb, weil es sich auf die Principien der praktischen Lebensführung bezieht, nicht auf ein eminent theoretisches Problem zu sein, und der lange Widerstreit der Meinungen spricht nicht dafür, dass es sich vor andern wissenschaftlichen Aufgaben durch geringere Schwierigkeit auszeichnet. Ich meine also, auch der Ethiker darf sich durch das, was der grosse Haufe hier für wahr oder sogar für unumstösslich halten mag, nicht beirren lassen. Niemand hat so eindringlich vor jenen natürlichen Vorurtheilen gewarnt, denen der menschliche Geist unterworfen sei, weil er seine eigene Natur mit der Natur der von ihm betrachteten Dinge vermische, als einer der grössten Utilitarier, Baco*). Es wird daher gerathen sein, den von ihm empfohlenen Grundsatz, dass

---

*) Nov. Organon I, 41.

man sich, ehe man eine Untersuchung beginne, vor allen Dingen der mitgebrachten Vorurtheile entledige, auch auf die Untersuchung des Utilitarismus selber anzuwenden.

Hier liegt nun zunächst ein Einwand nahe, dessen Berechtigung von manchen Bekennern dieser Anschauung zugestanden worden ist, den sie aber nicht für wesentlich halten, weil er weniger die Sache als den Namen anzugehen scheint, welchen letzteren man gerne preisgeben würde*). Indem das Sittliche als das Nützliche bezeichnet wird, bleibt völlig dahingestellt, was es selbst eigentlich sei. Denn der Nutzen ist ein Relationsbegriff, der einen bestimmten Inhalt erst dann gewinnt, wenn wir angeben, wozu etwas nützlich sei. Wenn daher Mill, der diesen Ausdruck einführte, die Ansicht Bentham's als Utilitarismus bezeichnete, so hatte dies insofern seine Berechtigung, als in dem System Bentham's das Eigenthum unter allen Gütern eine centrale Stellung einnahm. Das Eigenthum ist aber in der That das eminent nützliche Gut, weil es an sich selbst gar keinen Werth hat, sondern immer erst dadurch Werth gewinnt, dass es zur Erlangung unmittelbarer Güter benützt wird. Für Mill's eigenes System war aber der Ausdruck „Utilitarismus" völlig unpassend geworden, da er dem Eigenthum jene centrale Stellung nicht mehr einräumte, sondern vielmehr alle die unser Wohlbefinden vermehrenden geistigen und sinnlichen Genüsse selbst als den Endzweck des Sittlichen betrachtete und in diesem Sinne auch das Princip der „Maximation der Glückseligkeit" verstand. Hierin ist ihm nun der neuere Utilitarismus durchweg gefolgt, indem er anerkennt, dass Reichthum nicht die einzige und noch weniger die unfehlbar wirksame Bedingung sei, welche zu den uns direct beglückenden Gütern verhelfe. Der Ausdruck „Utilitarismus" ist auf diese Weise zu einer wenig passenden Substitution für den alten Begriff des Eudämonismus geworden. Sein Unterschied von anderen Formen des letzteren liegt nur in dem Princip der „Maximation der Glückseligkeit": er ist kein egoistischer, sondern ein socialer Eudämonismus.

So leidet er denn auch an der ganzen Unbestimmtheit, welche der Begriff des Eudämonismus in sich schliesst. Wenn Alles was menschliches Wohlbefinden erhöht sittlich ist, so müssen Gesundheit, sinnliche Genüsse, die Befriedigung des Ehrgeizes und der Eitelkeit zweifellos mit zu den Gütern gezählt werden, die für sich und Andere zu erstreben sittlich ist, und die Utilitarier sind im allgemeinen bereit dies einzuräumen, wenn sie auch den geistigen Genüssen in der Regel einen höheren Werth zugestehen. Lassen wir nun völlig dahingestellt, ob und inwiefern eine Gradabstufung dieser verschiedenen Güter möglich ist, ob wirklich, wie Mill behauptet, die Majoritätsentscheidung der Menschen zu Gunsten der höheren geistigen Güter ausfallen würde, setzen wir lieber sogleich voraus

*) Vgl. z. B. G. v. Gizycki, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. VIII, S. 266.

nicht die Meisten, sondern die Besten und die Einsichtigsten sollten hierüber beschliessen, so ist gleichwohl zu befürchten, dass diese Richter mit den sittlichen Urtheilen, die sie selbst bis zur Anwendung dieses neuen Massstabes gefällt, in einigen Widerstreit gerathen dürften. Sie würden sich entschliessen müssen, die Erfindung der Buchdruckerkunst, des Compasses, der Dampfmaschine, des antiseptischen Wundverbandes für eminent sittliche Handlungen zu halten; bei dem Schiesspulver und Dynamit würden sie vielleicht in Zwiespalt bleiben oder sich dahin entscheiden müssen, dass diese Erfindungen zur Hälfte sittlich, zur andern Hälfte aber sehr unsittlich seien. Wie jene Richter Manches was sie bis dahin bloss für nützlich gehalten nun als sittlich anzuerkennen hätten, so würden sie aber nicht umhin können, unter dem neuen Gesichtspunkte auch Vieles für unsittlich oder mindestens für gleichgültig zu erklären, was vorher als sittlich von ihnen gerühmt wurde. Der Soldat, der im Felde auf einem verlorenen Posten ausharrt, nützt weder Andern noch der Sache der er dient; und da er selbst in den sicheren Tod geht, so ist auch die Ehre die er davonträgt für ihn ein imaginäres Gut. Durch diese Handlung wird nur Glück vermindert, aber kein Glück geschaffen, — wie kann man sie nach der Meinung des Utilitariers noch eine rühmliche und sittliche nennen? Ein Familienvater oder ein in öffentlicher Stellung schwer ersetzbarer Mann, der mit höchster Lebensgefahr ein ertrinkendes Kind zu retten sucht, handelt vom Standpunkte des Nutzens betrachtet unsittlich, denn die Wahrscheinlichkeit, dass er durch seine That das Gemeinwohl schädigt, ist viel grösser als die, dass er dadurch die Summe des Glücks vermehrt.

Doch es ist zuzugeben, diese Argumente bilden keine entscheidende Instanz. Der Utilitarier kann ihnen entgegenhalten: wenn unsere bisherigen Urtheile über sittlich und unsittlich mangelhaft waren, so ist das kein Grund, warum wir sie nicht nach besserer Einsicht berichtigen sollten. Bis dahin war man der Meinung, das Sittliche sei zwar oft, aber nicht in allen Fällen nützlich, und das Nützliche sei manchmal, aber bei weitem nicht immer sittlich. Doch wenn die Welt besser dabei fährt, so kann uns dies nicht hindern den Grundsatz zu adoptiren: alles was nützlich ist ist sittlich, und alles was sittlich sein soll muss nützlich sein. Vielleicht würde aber der Utilitarier sogar eine derartige Dissonanz zwischen seinem Grundsatze und der gewöhnlichen moralischen Beurtheilung nicht einmal zugeben. Er würde sagen: nicht darauf kommt es an, dass die einzelne Handlung mehr als jede andere im gegebenen Fall mögliche zum allgemeinen Wohl ausschlage, sondern dass der durchschnittliche Charakter der Handlungen ein solcher sei, dass dadurch das Glück der Menschheit vergrössert werde; hier kann aber nicht zweifelhaft sein, dass es im allgemeinen besser ist, wenn der auf einen Posten gestellte Soldat diesen nicht verlässt, und wenn man Kinder, die ins Wasser gefallen sind, zu retten sucht. Doch damit

kommen wir zugleich auf einen weiteren Punkt, an welchem eine ethische Theorie vor allem ihre Brauchbarkeit zu bewähren hat, auf die Frage nämlich: wie verhalten sich nach der utilitarischen Moraltheorie die Motive zu den Zwecken sittlicher Handlungen, und wie stimmt dieses Verhältniss mit den thatsächlichen Beweggründen und Erfolgen menschlicher Handlungen überein?

Eine präcise Antwort auf diese Frage geben uns die utilitarischen Theorien nur hinsichtlich der Zwecke: diese bestehen ja eben in dem möglichst grossen Wohlbefinden möglichst Vieler. Durch welche Motive aber der Mensch angetrieben wird diese Zwecke zu erstreben, darüber erhält man meist nur eine ungenügende Auskunft. Immerhin lassen sich hier zwei Richtungen unterscheiden. Die eine, welche namentlich durch Bentham, zum Theil aber auch noch durch Mill vertreten wird, schliesst sich an die Reflexionsethik an. Sie leugnet zwar nicht die Bedeutung altruistischer und egoistischer Gefühle; aber im allgemeinen setzt sie doch eine intellectuelle Anticipation der zu erreichenden Zwecke voraus, und besonders für die höheren Stufen der Sittlichkeit verlangt sie dem utilitarischen Princip gemäss eine sorgfältige Erwägung der Handlungen mit Rücksicht auf den zu erreichenden Erfolg. Auf diese Weise geschieht es nun, dass in dieser Theorie das normale Verhältniss von Motiven und Zwecken der Handlungen vollständig sich umkehrt. Normaler Weise sind die Motive unserer Handlungen Gefühle; über ihre Zwecke aber können wir uns, sofern alle geistigen Zwecke Bestandtheile einer vernunftgemässen Entwicklung sind, nur auf dem Wege der Reflexion über die Bedingungen und Erfolge der Handlungen Rechenschaft geben. Hier wird gefordert, Motiv der Handlung sei jedesmal der grösstmögliche Nutzen Aller, der auf andere Weise als auf dem Wege einer ziemlich verwickelten Reflexion unmöglich unserem Bewusstsein zugänglich sein kann; als Zweck aber wird das Wohlbefinden einer möglichst grossen Zahl von Menschen bezeichnet, also eine Summe von Lustgefühlen. Nun ist es sehr zweifelhaft, ob Reflexion ohne Gefühlsmotive jemals unsere Handlungen zu bestimmen vermag. Man könnte aber immerhin annehmen, das Gefühlsmotiv liege in diesem Fall in einer subjectiven Anticipation der durch unsere Handlungen in Andern erweckten Lustgefühle. Gewiss soll nun nicht geleugnet werden, dass nicht bloss unsere eigene künftige Lust in dieser Weise anticipirt als Motiv wirksam werden kann. Nimmermehr aber ist einzusehen, auf welche Weise ein Collectivgefühl, wie es hier erforderlich wäre, entstehen soll. Die „Maximation der Glückseligkeit" wird immer nur ein Resultat der Reflexion sein können; als effectives Motiv wird sie sich stets in ein individuelles Gefühl umwandeln müssen. Der einzige Ausweg bleibt also, dass man sich zunächst der Gefühlsmoral anschliesst, dann aber eine Correctur der wohlwollenden und egoistischen Regungen durch die Vernunft verlangt, wonach unsere Entschliessungen jedesmal so erfolgen sollen,

dass das Maximum extensiver Glückseligkeit möglichst erreicht werde. Nun ist klar, dass ein derartiges Vernunftmotiv nur dann geeignet ist zu Handlungen anzuspornen, wenn es sich seinerseits mit Gefühlen von zureichender Stärke verbindet. Wie jedoch die Idee einer möglichst gleichen Vertheilung relativen Wohlbefindens in der Gesammtheit der jetzt lebenden Menschen auf irgend Jemanden, ausser etwa auf einen utilitarischen Philosophen, einen begeisternden Einfluss ausüben und die viel näher liegenden Triebe des Egoismus und individuellen Wohlwollens besiegen soll, ist schlechthin nicht einzusehen. Niemand wird bestreiten, dass es allgemeine Motive gibt, die den Menschen veranlassen können humanen Zwecken sich und seine Nächsten zu opfern. Aber dass der Calcül des extensiven Glücksmaximums einen solchen Zauber jemals ausgeübt hat oder ausüben wird, ist wenig wahrscheinlich. Man müsste hier die Annahme eines Helvetius in etwas veränderter Gestalt erneuern, dass alle sittlichen Motive fromme Selbsttäuschungen seien, dass die Edelsten und Besten Kraft und Leben für eingebildete Ideale hingeben, um unbewusst einer Glücksvertheilung zu dienen, die gegen den Einzelnen so sparsam wie möglich ist, damit die Majorität nicht zu kurz komme.

Derartigen Erwägungen hat wohl die evolutionistische Richtung des Utilitarismus nachgegeben, indem sie den zu erreichenden, für die menschliche Gattung nützlichen Zweck von den etwaigen Motiven des Willens, die sie überhaupt als ziemlich gleichgültige behandelt, ohne weiteres unabhängig machte. Gewisse Arten der Thätigkeit haben sich im Lauf der Entwicklung als die für die Gattung nützlichsten herausgestellt: die mit der Tendenz dazu ausgestatteten Individuen müssen sich daher im Kampfe ums Dasein erhalten, mögen die sie treibenden Motive sein welche sie wollen. Nun spielt der Kampf ums Dasein gewiss auch in der menschlichen Gesellschaft seine Rolle. Aber wenn die Analogie mit dem thierischen Selectionsprincip wirklich zutreffen sollte, so wäre wenig Aussicht, dass gerade die Wohlwollenden und Selbstlosen obsiegen. Unter Hähnen, die auf demselben Hofe gehalten werden, bleibt der herrsch- und selbstsüchtigste und nebenbei der kräftigste schliesslich allein übrig. Wenn es auf das Ueberleben der stärksten und ausdauerndsten Neigungen ankommt, so hat zweifellos der Egoismus die grösste Aussicht durch natürliche Züchtung verstärkt zu werden. Der utilitarische Evolutionist wird darauf antworten: im einzelnen Fall mag dies zutreffen, aber die Menschheit im ganzen kann nur fortbestehen, wenn die entgegengesetzten Neigungen obsiegen; wollten sich alle Hähne so wie die Genossen desselben Hofes bekämpfen, so würde schliesslich keiner übrig bleiben, der das Geschlecht fortpflanzte. Aber ich entgegne: wenn die Entwicklungstheorie klar machen will, dass im ganzen die selbstlosen Charaktere ausdauern mussten, so muss sie dies am einzelnen Fall anschaulich machen. Wir begreifen, dass die Kräftigsten einer Species ausdauern, weil wir im einzelnen den Kräftigen

über den Schwachen den Sieg davon tragen sehen; aber wir begreifen nicht, wie die Selbstlosen die Egoistischen besiegen sollen, da im einzelnen Fall diese offenbar mehr Aussicht auf Erfolg haben. So müssen denn hier nothgedrungen Rudimente der alten Vertragstheorie aus der Verlegenheit helfen: die Menschen sollen von frühe an die Gefahr eines übermässigen Egoismus eingesehen und sich daher bemüht haben ihn niederzuhalten; auf diese Weise seien die allzu trotzigen und wilden Charaktere sowie namentlich auch die verbrecherischen Naturen allmählich vermindert worden, und sie würden in Zukunft noch weiter vermindert werden. Das letztere ist ohne Zweifel sehr tröstlich, um so mehr da bis dahin diese Behauptung noch einigermassen in der Luft steht. Wie dem aber auch sei, der Contrast dieser Descendenztheorie mit der Darwin'schen springt in die Augen: die letztere wendet Thatsachen der individuellen Beobachtung auf die generelle Entwicklung an; der moralische Evolutionismus construirt die einzelnen Thatsachen lediglich nach der von ihm vorausgesetzten generellen Entwicklung. Als die entscheidenden Motive für jene Begünstigung der selbstlosen Charaktere würden aber auch hier wieder Erwägungen der Reflexion stehen bleiben, wie sie überhaupt niemals, und am allerwenigsten auf einer primitiven Entwicklungsstufe, das menschliche Handeln bestimmen können.

Doch geben wir schliesslich auch die Motive preis. Der Utilitarismus hat selbst von jeher seinen Hauptwerth darin gesehen, dass er eine für das Leben praktisch brauchbare Moraltheorie aufstellte, und er hat sich daher mehr mit den Zwecken als mit den psychologischen Bedingungen der sittlichen Handlungen beschäftigt. Der ältere Utilitarismus bezeichnet als sittlichen Zweck das Wohl Aller, der neuere seit Bentham etwas bescheidener das möglichst grosse Glück möglichst Vieler. „Ultra posse nemo obligatur", — auch die Menschheit muss sich begnügen so viel individuelles Glück zu schaffen, als überhaupt bestehen kann. Den Umkreis dieses Glücks ist der neuere Utilitarismus auch in Bezug auf die Qualität der Glücksformen geneigt so weit wie möglich abzustecken und darunter namentlich den höheren intellectuellen, ästhetischen und ethischen Freuden ihr volles Mass zuzutheilen. In der That, es begegnet ihm dabei, gewisse Güter noch einmal unter dem Specialnamen der sittlichen einzuführen, wie das Glück der Liebe, der Freundschaft, die Freude an der Blüthe und der Freiheit des Vaterlandes und an der Erfüllung humaner Pflichten. Wenn man nun bedenkt, dass die intellectuellen und namentlich die ästhetischen Freuden zum allergrössten Theil abermals unter diesen ethischen Gesichtspunkt fallen, so läuft die nähere Definition der Maximation der Glückseligkeit ungefähr auf den Satz hinaus: „Sittlich ist was die allgemeine Verbreitung der Sittlichkeit fördert."

Der Utilitarier strengster Observanz wird nun aber möglicher Weise nicht zugeben, dass dieser Cirkel in der Sache selbst und nicht vielmehr

in der Ungenauigkeit des Ausdrucks seine Quelle habe. „Alle jene Güter," wird er sagen, „die wir vorzugsweise als sittliche preisen, haben nur in besonders hohem Masse die Eigenschaft unser Wohlbefinden zu erhöhen. Mag auch im einzelnen Fall das Opfer des Freundes für den Freund, der Tod fürs Vaterland den entgegengesetzten unmittelbaren Erfolg haben: unsere Empfindungen richten sich nicht nach dem einzelnen Fall, sondern nach dem allgemeinen Werth der Güter, der uns eben nur an dem besonderen Beispiel zum Bewusstsein kommt." Gegen diese Einrede liesse sich nun vielleicht nichts sagen, wenn nicht gerade der Utilitarismus den Werth aller Lebensgüter nur in die einzelnen Freuden verlegte, die sie uns oder Andern verursachen. Der Werth des Vaterlandes z. B. besteht nach ihm einzig und allein darin, dass es allen Einzelnen die ihm angehören Unterhalt, Sicherheit und die Möglichkeit zur Erlangung aller sonstigen Lebensfreuden gewährt. Die Erinnerungen an die Vergangenheit dieses Landes, an die Kämpfe und Errungenschaften unserer Voreltern haben ihm nur einen imaginären sittlichen Werth; denn sie sind nicht selbst Glücksgüter, sondern können höchstens insofern geschätzt werden, als unter ihnen die Vorbedingungen zu unserm heutigen Wohlbefinden enthalten sein mögen. So löst sich überhaupt jedes anscheinend allgemeine Gut in eine Summe völlig getrennter Einzelgüter auf, deren jedes in irgend einem individuellen Wohlbefinden sinnlicher oder geistiger Art besteht. Damit kommen wir aber auf einen letzten und, wie ich glaube, bei der Beurtheilung der ethischen Frage entscheidenden Punkt.

Dass eine Summe individuell zersplitterter Glückseligkeiten, die dem einzelnen Bewusstsein immer nur als abstracter Begriff gegeben ist, kein Gut sei, für das sich ein menschliches Herz zu erwärmen, und das daher auf menschliches Handeln als Motiv zu wirken vermöge, haben wir vorhin behauptet. Aber da nach manchen Moralphilosophen eine sittliche Handlung um so verdienstlicher ist, je weniger wir mit unserer Neigung dabei sind, so bildet das vielleicht keine allgemein entscheidende Instanz. Doch mit nicht geringerem Rechte kann man wohl die Frage aufwerfen: ist denn eine solche Summe zerstreuter individueller Glücksempfindungen ein Zweck, dessen objectiver Werth gross genug ist, um die Opfer zu lohnen, die das Sittengesetz von uns verlangt? Dem Utilitarier besteht die Menschheit aus den einzelnen Menschen, die Gesellschaft aus ihren einzelnen Mitgliedern. Wie das Ganze nur um der Individuen willen da ist, so verfolgen diese, wenn sie Pflichtleistungen für das Ganze vollbringen, schliesslich doch nur individuelle Zwecke. Das Individuum ist ja das einzig Wirkliche in diesem System, und jedes Individuum ist wieder in Bezug auf seine Fähigkeit Glück und Schmerz zu empfinden eine Wiederholung des andern. Worin soll nun aber der besondere Werth dieser Wiederholung der nämlichen Lustempfindung in möglichst vielen von einander getrennten Individuen bestehen? Der Werth eines mathematischen Lehrsatzes gewinnt

nichts dadurch, dass man ihn unzähligemal nach einander demonstrirt. Wenn zwei Wesen in allen ihren Eigenschaften übereinstimmen, so würden sie, wie Leibniz bemerkt hat, vermöge des „Principium indiscernibilium" überhaupt nur ein Wesen sein. Ist nun etwa, im Widerstreit mit diesem Ausspruch, eine Lustempfindung, wenn sie sich tausendmal individualisirt, tausendmal mehr werth, als wenn dies nur einmal geschieht? Man wird antworten: sie ist es, wenn die Lust des Zweiten auf die des Ersten zurückwirkt und so was tausendmal geschieht zugleich zu tausend neuen Quellen individueller Lust wird. Aber wie soll dies geschehen, wenn es keine Güter gibt als solche, die in individuellem Wohlbefinden bestehen? Ist die individuelle Glückseligkeit das Mass, an welchem die sittlichen Werthe zu messen sind, dann liegt dieses Mass für jedes Individuum in dem Maximum seines eigenen Wohlbefindens, und es ist weder einzusehen, wie der Einzelne zu Gunsten seines Nächsten auf mehr Glück verzichten soll, noch ist ihm dies zuzumuthen, es sei denn von der egoistischen Erwägung aus, dass übertriebener Eigennutz dem Besitzer selber zum Nachtheil ausschlägt. Das ist in der That der Standpunkt des egoistischen Utilitarismus, für welchen das Princip der Maximation der Glückseligkeit keinen Sinn hat. Denn der weiseste Egoist, wenn er wohlbegütert ist. wird sich hüten etwa eine allgemeine Vertheilung der Güter vorzuschlagen. nur damit er sich ein Einkommen sichere, das ihm Niemand streitig macht. In der That geräth der sociale Utilitarismus mit sich selber in Widerstreit, weil schon seine principiellen Voraussetzungen einander widerstreiten. Er verlegt den Zweck des sittlichen in das Ganze der menschlichen Gesellschaft, aber dieses Ganze zerlegt er zugleich in zusammenhanglose Atome. Einer atomistisch gedachten Gesellschaft entspricht nothwendig eine egoistische Ethik. Dem Utilitarier widerstrebt die letztere. doch ihre Voraussetzungen vermag er nicht zu beseitigen. So geräth er in eine unhaltbare Position zwischen unvereinbaren Gegensätzen. Den Egoismus, auf den seine individualistische Gesellschaftstheorie hinausführt. will sein richtig geleiteter ethischer Instinct nicht gelten lassen. So wird denn nothwendig für ihn das sittliche Motiv zu einem unerklärlichen Impuls und der sittliche Zweck zu einem leeren Phantom, das doch gern für ein Ideal sich ausgeben möchte.

Trotz aller dieser Schwächen ist das Verdienst des Utilitarismus und seine relative Berechtigung für gewisse äussere Seiten des sittlichen Lebens nicht gering zu achten. Wenn die bürgerliche Rechtsordnung so beschaffen ist, dass sie möglichst die Wohlfahrt aller Einzelnen im Auge behält, so wird sie zwar vielleicht den höchsten politischen Zielen nicht völlig entsprechen, sie wird aber doch dem ersten und Hauptforderniss jeder Rechtsordnung, der Pflicht der Gerechtigkeit, nachkommen.

4. Die evolutionistischen Moralsysteme.

a. Der individuelle Evolutionismus.

Das Moment der individuellen Vervollkommnung ist in gewissem Grade fast mit jeder ethischen Anschauung verbunden. In den Schilderungen, welche der Stoicismus und Epikureismus von den Eigenschaften des Weisen geben, tritt dasselbe ebenso hervor wie in den Ausführungen des Aristoteles über den Werth des beschaulichen Lebens oder in Spinoza's Gegenüberstellung der geistigen Freiheit und Knechtschaft, welche wieder an die analoge Unterscheidung zwischen dem Stand der Gnade und der Sünde in der christlichen Ethik erinnert. Der Hauptbegründer der perfectionistischen Moraltheorie in der neueren Philosophie ist aber Leibniz, dessen Spuren die ganze deutsche Moralphilosophie des vorigen Jahrhunderts gefolgt ist. Das Schlagwort dieser Zeit, die „Selbstvervollkommnung", hat sogar noch in die ernste, der selbstzufriedenen Stimmung der Aufklärungszeit weit abgewandte Ethik Kants Aufnahme gefunden, indem dieselbe der fremden Glückseligkeit die eigene Vollkommenheit gegenüberstellt, um damit die beiden hauptsächlichsten Ziele sittlichen Strebens zu bezeichnen. Noch entscheidenderen Werth auf dieses Moment der individuellen Vervollkommnung legen Fichte und Schleiermacher, wie ihre Formulirungen des Sittengesetzes dies andeuten.

Der Perfectionismus ist nun aber an und für sich kein ethisches Princip. Er liefert nur eine weitere formale Bestimmung zu einem anderweitig gegebenen sittlichen Inhalte. Vervollkommnung ist nothwendig immer Vervollkommnung von Etwas, wobei dieses Etwas in minderwerthigen Graden schon vorhanden sein muss, wenn die Vervollkommnung soll beginnen können. Ja dasselbe kann wieder nur entweder die individuelle oder die universelle Glückseligkeit sein, indem das Individuum seine sittliche Vollkommenheit entweder darin findet sein eigenes Glück oder das allgemeine Glück zu fördern. Der Perfectionismus verbindet sich also nothwendig mit dem Egoismus oder Utilitarismus, wie ja auch diese Standpunkte ihrerseits meist schon den ersteren einschliessen. In diesem Sinne findet man bei den Stoikern und Epikureern und, wenn auch in veredelter Form, in der christlichen Ethik sowie bei Spinoza einen vorzugsweise egoistischen Perfectionismus; bei Leibniz und seinen Nachfolgern verbindet sich derselbe mit dem Utilitarismus, und Kant endlich vereinigt in seiner doppelten Forderung der fremden Glückseligkeit und der eigenen Vollkommenheit einigermassen beide Richtungen. In allen diesen Fällen entsteht wiederum die Frage, was denn unter der Vollkommenheit zu verstehen sei. Da, wie man meist annimmt, unter allen sinnlichen, intellectuellen, ästhetischen, ethischen Gütern die erstgenannten nur insofern einen allgemeingültigen Werth besitzen, als sie wiederum sittlichen Zwecken

dienen, so bezieht sich auch die Vervollkommnung mindestens zum allergrössten Theile auf das sittliche Streben. Folgt nun das letztere dem in der Regel angenommenen Grundsatze, dass das Wohl der Nebenmenschen Zweck alles sittlichen Handelns sei, so führt auch das Streben nach Vervollkommnung schliesslich auf nichts anderes als auf das Princip der Maximation der Glückseligkeit hinaus. Der Perfectionismus in seinen verschiedenen Gestaltungen fällt so mit dem Eudämonismus zusammen und ist daher auch denselben Einwänden unterworfen wie dieser. Er unterscheidet sich von ihm höchstens dadurch zu seinem Vortheil, dass er auf die Aufgabe der sittlichen Selbstentwicklung energischer hinweist.

b. Der universelle Evolutionismus.

Diese Denkweise ist mit der vorigen darin einig, dass sie das Sittliche in der Form der Entwicklung sich verwirklichen lässt. Aber in diesem unendlichen Processe ist ihr das Einzelbewusstsein nur ein Factor von verschwindender Bedeutung. Der wahre Träger des sittlichen Lebens ist vielmehr das allgemeine geistige Sein, das sich in dem historischen Werden der Menschheit entfaltet, und als dessen einzelne Gestaltungen die Kunst, die Religion, der Staat und die Rechtsordnung, vor allen aber der Process der Geschichte selber sich darstellt. So wird der extreme Universalismus, wie ihn Hegel in seinem System zur Ausführung brachte, zu einem *Historismus*, für welchen das Gebiet der subjectiven Moralität nur insofern in Betracht kommt, als der Einzelne entweder dem Allgemeinwillen sich unterordnet, wo er als der Träger und Vollbringer desselben erscheint, oder sich ihm entzieht, wo seine That zu einer nichtigen wird, die in dem allgemeinen Entwicklungsprocess völlig verschwindet. Da nun aber das Historische ein Gegebenes ist, dem gegenüber nur von einem Sein, nicht von einem Sollen geredet werden kann, so verlieren damit zugleich die sittlichen Werthurtheile jene Bedeutung, die ihnen die gewöhnliche Auffassung einräumt. Wohl kann auch hier allenfalls die niedrigere an der höheren Stufe gemessen werden, aber jene ist darum doch ebenso wie diese als eine berechtigte und selbst nothwendige anzuerkennen. Hegel's Satz „Alles Wirkliche ist vernünftig“ würde sich auch in den andern umwandeln lassen: „Alles Wirkliche ist sittlich“. Hierdurch entgeht freilich der universelle Evolutionismus dem Vorwurfe, welcher dem individuellen zu machen war, dass er in den Eudämonismus zurückfällt. Aber es verschwinden zugleich die Grenzen, die das Sittliche von andern Gebieten trennen, und denen es seinen normativen Charakter für den Willen verdankt. Gleichwohl wird man zugeben müssen, dass dieser Standpunkt allen jenen Anschauungen, welche nur auf die subjectiven und individuellen Aeusserungen der Moralität Gewicht legen, darin weit voraus ist, dass er in dem *Gesammtwillen* eine reale sittliche Macht anerkennt.

Wenn der einseitige Historismus dieses Princip so überspannt hat, dass die individuelle Ethik fast völlig verschwindet und die normative Aufgabe derselben grossentheils an das positive Recht abgetreten wird, so entspringt sichtlich diese Einseitigkeit hauptsächlich daraus, dass der Einzelwille hier nur als ein Vollzugsorgan des Gesammtwillens erscheint, während doch, wie die historische Betrachtung selber lehrt, umgekehrt die Einzelwillen es sind, welche dem Gesammtwillen seine Richtung geben. Dass der letztere, schon um dem Ernst und Werth der ethischen Aufgaben gerecht zu werden, nicht als eine blosse Summe individueller Willensantriebe aufgefasst werden dürfe, darauf hingewiesen zu haben, ist das unleugbare Verdienst des ethischen Universalismus, und die vermittelnden Richtungen desselben, insbesondere die Systeme Schleiermacher's und Krause's, haben auch nicht versäumt den Werth der einzelnen sittlichen Persönlichkeit energisch zu betonen. Doch sind sie ihrerseits darin hinter dem extremen Historismus zurückgeblieben, dass bei ihnen ein Verhältniss des Einzelwillens zum Gesammtwillen, bei welchem der letztere seinen selbständigen Werth behält, zwar postulirt, aber nicht begründet wird, wenigstens nicht so wie es unsern heutigen wissenschaftlichen Bedürfnissen entsprechen könnte.

Der Versuch, eine solche Begründung zu gewinnen, wird den Weg der genetischen Untersuchung einschlagen müssen. Von dem Einzelwillen als der zunächst in der unmittelbaren Wahrnehmung gegebenen Thatsache wird diese Untersuchung auszugehen, und sie wird sodann nachzuweisen haben, wie sich aus den ursprünglichen Eigenschaften des Einzelwillens und den Bedingungen, denen er unterworfen ist, Motive und Normen des Handelns entwickeln, die, über das individuelle Bewustssein hinausreichend, auf einen Gesammtwillen zurückweisen, dessen Träger die Einzelnen, und in dessen umfassenderen Zwecken ihre individuellen Lebensaufgaben eingeschlossen sind.

Dritter Abschnitt.

Die Principien der Sittlichkeit.

Erstes Capitel.

Der sittliche Wille.

1. Wille und Bewusstsein.

a. Der Thatbestand des Bewusstseins.

Dass unsere Auffassung der Aussenwelt von der Beschaffenheit unserer Sinneswerkzeuge, von der Organisation unseres Nervensystems und endlich von den Eigenschaften unseres Vorstellens und Denkens in der mannigfaltigsten Weise beeinflusst ist, hat uns eine lange Reihe physiologischer Erfahrungen und logischer Erwägungen allmählich zum Bewusstsein gebracht. Dass aber die Wahrnehmung unserer Innenwelt unter dem entgegengesetzten Einflusse leidet, dass wir fortan geneigt sind, die Bilder, die der Verlauf der äusseren Naturereignisse in uns wachruft, auf die sämmtlichen inneren Erlebnisse zu übertragen, ist eine Thatsache, die wir noch immer zu übersehen geneigt sind. Und doch ist dieselbe ganz dazu angethan, die richtige Auffassung der inneren Erfahrung zu trüben, weil sie uns nicht bloss verführt unsere eigenen Begriffe mit ihren Gegenständen zu verwechseln, sondern weil diese Begriffe selbst schon mit fremdartigen Bestandtheilen vermengt werden.

Da die Bedingungen, unter denen unsere Auffassung der Aussenwelt steht, dazu geführt haben, dass wir bei den äusseren Objecten von den Gefühlen abstrahiren, mit denen die Vorstellungen derselben in uns verbunden sind, so meinen wir das Nämliche auch dann noch thun zu können, wenn diese Vorstellungen lediglich als subjective Zustände in uns in Betracht kommen. Da wir ferner mit dem äusseren Object einer Vorstellung den Begriff eines beharrenden Gegenstandes verbinden, so über-

tragen wir auch diesen Begriff wieder auf die Vorstellung in uns, der wir nun ein ähnliches von uns unabhängiges Gehen und Kommen zuschreiben wie den Gegenständen der Aussenwelt. Dieser vermeintliche Wechsel der Objecte bedarf endlich noch eines Schauplatzes, auf welchem er vor sich geht: wir denken uns daher einen dem äusseren Raum, in dem die Naturereignisse sich abspielen, analogen *inneren Raum*, den wir unser *Bewusstsein* nennen. Gefühle, Begierden und Willensregungen entbehren nun freilich ähnlicher äusserer Objecte wie die Vorstellungen. Bei ihnen verzichtet man daher von vornherein auf den Versuch, jeden einzelnen Vorgang als selbständiges Ding zu denken. Statt dessen wird dann jede *Classe* dieser inneren Zustände in eine Art selbständigen Wesens verwandelt, das in seinen Handlungen von den Vorstellungen beeinflusst ist und gelegentlich seinerseits Einflüsse auf dieselben ausübt.

Alle diese Fictionen verschwinden, wenn wir, statt mit Abstractionen zu operiren, die von den Objecten der äusseren Wahrnehmung entlehnt sind, vielmehr umgekehrt von der Beziehung unserer inneren Wahrnehmungen auf Aussendinge zunächst ganz und gar absehen. Dann verwandeln sich die Vorstellungen aus Gegenständen in Vorgänge, in Theilerscheinungen eines nie rastenden inneren Geschehens; Gefühle, Begierden und Willenshandlungen werden zu Bestandtheilen dieses Geschehens, die von den Vorstellungen thatsächlich niemals sich trennen lassen, und die ebenso wenig wie die letzteren Aeusserungen selbständiger Wesen oder Kräfte sind, sondern immer nur als die besondern Erscheinungen Wirklichkeit besitzen, die wir als einzelne Gefühle, Begierden oder Willensregungen kennen; ja die Unterschiede dieser Vorgänge selbst wieder gehen ohne bestimmte Grenzen in einander über: wir nennen eine innere Regung Gefühl, wenn das active Moment, das wir vorzugsweise in den Begriff des Willens verlegen, ganz zurücktritt; wir nennen sie Begehren, wenn dasselbe bemerkbar wird, ohne aber unmittelbar als verändernde Kraft auf den Verlauf des inneren Geschehens einzuwirken; wir reden von einem Wollen, wenn sich der innere Zustand mit der Wahrnehmung der Selbstthätigkeit und der verändernden Wirkung, welche diese entweder in unsern inneren Processen oder in den nach aussen bezogenen Vorstellungen hervorbringt, verbindet. Das Bewusstsein endlich verwandelt sich für diese Betrachtungsweise in eine Abstraction, der nicht einmal der Schatten einer selbständigen Wirklichkeit zukommt. Wenn wir von den einzelnen allein wirklichen Vorgängen unserer inneren Erfahrung ganz abstrahiren und bloss darauf reflectiren, dass wir Thätigkeiten und Ereignisse in uns wahrnehmen, so nennen wir eben diese Abstraction das Bewusstsein. Dieses drückt also lediglich die Thatsache aus, dass wir ein inneres Leben führen, ist aber von den einzelnen Vorgängen dieses Lebens ebenso wenig verschieden, wie das physische Leben eine besondere Kraft ist, die ausserhalb der sämmtlichen physiologischen Processe existirt. Jener substantialisirte Begriff des Bewusstseins steht in

der That vollkommen auf gleicher Linie mit der Lebenskraft der älteren Physiologie. Das hindert nicht, dass wir uns des berichtigten Begriffs ebenso gut fortan bedienen können, wie die Physiologie den Begriff des Lebens schwerlich entbehren möchte.

b. Die Auffassung des Willens.

Nirgends hat jenes Streben, nicht nur die inneren Wahrnehmungen selbst sondern sogar die verschiedenen Seiten, die sie unserer Begriffsbildung darbieten, substantiell zu verkörpern, verwirrender eingewirkt als bei der Auffassung des Willens. Hatte bei den Gefühlen immerhin die deutlich wahrnehmbare Beziehung zu den Vorstellungen eine Unterscheidung in gewisse Classen nahe gelegt, so fiel bei dem Willen sogar dieses Motiv individualisirender Betrachtung hinweg. Vielmehr nachdem alles, was die einzelnen Willensregungen Unterscheidendes darboten, glücklich den begleitenden Gefühlen und Begehrungen aufgebürdet war, konnte man um so sicherer den Willen selbst wie eine substantielle Kraft behandeln, die höchstens im einzelnen Fall Unterschiede der Stärke darbot, im übrigen aber dem verschiedenartigsten sonstigen Seeleninhalte immer als der nämliche Deus ex machina gegenübertrat. Nicht einmal solche vage Unterschiede wie die Lust und Unlust hatten sich in den Willen hinübergerettet. Zwar sollte er sich gelegentlich mit einem Lust- oder Unlustgefühl, einem Begehren oder Widerstreben verbinden können, an sich aber blieb er gegen diese äusseren Begleiter gleichgültig. Ob er sich durch Lust und Begierde getrieben oder als kalter Zuschauer oder gar im Widerspruch mit der Neigung, wie es Kant verlangte, zur That entschloss — er blieb immer der nämliche Wille, die reine zur realen Macht verkörperte Abstraction des Thuns.

Lassen wir uns nicht durch überkommene Vorurtheile bestimmen, sondern entschliessen wir uns die Thatsachen so aufzufassen, wie sie unabhängig von jeder Subsumtion unter gegebene Begriffe sich darstellen, so zerfliessen diese Gestalten einer ihre eigenen Abstractionen belebenden Einbildungskraft. Sie verwandeln sich in das was sie mit Recht zu sein beanspruchen können: in mehr oder minder zweckmässig gewählte Gesichtspunkte, von denen aus wir die Ereignisse des inneren Geschehens betrachten können, oder auch, wenn man will, in verschiedene Seiten, welche dieses Geschehen unserer Betrachtung darbietet. Jedes Wollen setzt ein individuell gefärbtes Gefühl voraus, mit dem es so innig zusammenhängt, dass es von ihm getrennt schlechterdings gar keine Realität besitzt, und mit dem es daher durchaus jene concrete Bestimmtheit theilt, die streng genommen jeden einzelnen Act unseres Seelenlebens von jedem andern verschieden macht. Umgekehrt aber setzt nicht minder alles Fühlen ein Wollen voraus: die Qualität des Gefühls deutet die Richtung an, in welcher der Wille durch

die Thatsache, an die sich das Gefühl knüpft, erregt wird. Zwischen Begehren und Wollen vollends können die objectiven Grenzen im einzelnen Fall völlig verschwinden: jedes Wollen ist zugleich ein Begehren, und dieses wieder wird in dem Momente zum Wollen, wo es mit der Empfindung eigener auf die Herbeiführung des begehrten Erfolges gerichteter Thätigkeit sich verbindet. Aber auch diese Grenze ist zunächst nur eine begriffliche, um die sich der lebendige Fluss des Geschehens nicht kümmert. Was im einen Moment ein Begehren war kann im nächsten zum Wollen werden und umgekehrt, ohne dass wir in jedem Augenblick sicher zwischen beiden zu unterscheiden vermöchten. So ist es auch hier oft weniger der objective Thatbestand als der gerade gewählte Standpunkt subjectiver Betrachtung, der den Ausdruck bestimmt*).

Bewusstsein und Wille sind, soweit wir beide aus innerer Wahrnehmung unmittelbar kennen und aus äusserer auf sie zu schliessen vermögen, untrennbar an einander gebunden. Der Wille aber ist nicht bloss eine Function, die gelegentlich dem Bewusstsein zukommt und zuweilen ihm fehlt, sondern er ist eine integrirende Eigenschaft desselben. Insbesondere jene Wirksamkeit des Willens gegenüber den Vorstellungen, die wir mit dem besonderen Namen der Apperception belegen, und jene Reflexe der Willensthätigkeit, die in den den Vorstellungen anhaftenden subjectiven Stimmungen des Gefühls ihren Ausdruck finden, können niemals oder doch nur dann aufhören, wenn das Bewusstsein selber schwindet. Demgemäss nimmt an der Entwicklung des Bewusstseins auch der Wille Theil oder, wie vielleicht besser gesagt würde, jene Entwicklung ist zu ihrem wesentlichsten Theile Willensentwicklung. Der wachsende Reichthum innerer Erlebnisse spiegelt sich daher vor allem in den Formen der Willensthätigkeit. Durch jenen gewinnt der Wille eine immer grössere innere Mannigfaltigkeit. Willensregungen verschiedener Art laufen neben einander her und durchkreuzen sich, und die wirkliche Willenshandlung wird so zu einem immer complexeren Erzeugniss elementarer Processe von ähnlicher Art. Frühere Eindrücke, die in der Form der Vorstellung kaum merklich das Bewusstsein berühren, können auf die Willensacte namentlich in Verbindung mit andern unmittelbar gegenwärtigen Elementen immer noch einen entscheidenden Einfluss ausüben. Alle jene nicht zu actueller Wirksamkeit gelangenden Willensregungen aber, die der einzelnen Handlung vorausgehen und sie begleiten, werden von uns Gefühle oder Begehrungen genannt, wobei diese Bezeichnungen nicht sowohl verschiedene innere Vorgänge als vielmehr Stadien eines und desselben Processes andeuten, die nur insofern einen einigermassen selbständigen Werth besitzen,

---

*) Vgl. hierzu meine Grundzüge der physiologischen Psychologie, 2. Aufl., II, S. 195 ff. und 383 ff., sowie die Aufsätze „Gefühl und Vorstellung“ und „Die Entwicklung des Willens“ in meinen Essays, S. 199 ff. und 286 ff.

als nicht der ganze Process in jedem einzelnen Fall zur vollständigen Entwicklung gelangt. Auch diejenigen Regungen aber, welche schliesslich eine mit der Empfindung unmittelbarer Thätigkeit verbundene Veränderung des Bewusstseins hervorbringen, sind, ehe sie zu diesem Erfolg führen, als Gefühle bemerkbar. Dies ist der Grund, wesshalb wir allgemein die Gefühle als die nächsten Bedingungen aller Willensthätigkeit betrachten. Da sie Zustände sind, die bestimmten Willenshandlungen vorausgehen und dieselben ihrer allgemeinen Qualität und Richtung nach anticipiren, so gelten uns daher die Gefühle als die unmittelbaren Motive der Willensthätigkeit. Alle sonstigen inneren Zustände können auf den Willen nur wirken, indem sie zunächst in Gefühlsmotive übergehen; sie können also mittelbare, niemals aber unmittelbare Motive des Willens werden. Dagegen ist jedes Gefühl zugleich unmittelbares Willensmotiv: in jedem Lustgefühl verräth sich ein Streben nach dem lusterregenden Objecte, in jedem Unlustgefühl ein Widerstreben gegen dasselbe, und dieses Streben oder Widerstreben wird Willensthätigkeit, sobald nicht andere Gefühlsmotive diesen Regungen hemmend begegnen. Bei manchen Gefühlen, wie den intellectuellen und ästhetischen, scheint eine solche directe Beziehung zum Willen auf den ersten Blick weniger ausgeprägt; in Wahrheit aber tritt hier die Willenshandlung nur in Formen auf, in denen wir sie leichter übersehen. Der in den Anblick eines Kunstwerks versunkene Beschauer strebt die Anschauung festzuhalten, und sein Wille leistet andern ablenkenden Eindrücken kräftigen Widerstand. Die intellectuelle Thätigkeit fordert die höchste innere Willensspannung, welche durch starke Gefühlsmotive des Interesses und der Befriedigung angeregt wird.

c. Willensmotive und Willensursachen.

Da das Gefühlsmotiv in unserer inneren Wahrnehmung als das unerlässliche Antecedens der Willenshandlung auftritt, so liegt es nahe anzunehmen, die Causalität des Willens sei vollständig in dieser Beziehung zu vorausgehenden oder begleitenden Gefühlen enthalten. Schon die Ausdrücke Motiv und Beweggrund weisen auf eine derartige Voraussetzung hin, die überdies in der oben beleuchteten zersplitternden Auffassung der seelischen Thätigkeiten eine mächtige Stütze findet. Erscheint es auch nach dieser Auffassung eigentlich unbegreiflich, wie gänzlich verschiedene Seelenkräfte auf einander wirken können, so ist diese Verlegenheit den Vertheidigern eines substantiellen Willens in der Regel nur um so willkommener. „Die Motive," so heisst es nun, „können allerdings nicht die bestimmenden Ursachen des Willens sein, denn nur gleichartige Dinge können in einer wahren causalen Verbindung stehen. Folglich sind die Motive nur Bedingungen, unter denen die Willensentscheidung zu Stande kommt, aber Ursache der letzteren kann nur der Wille selbst sein."

Wir werden dieser ächt scholastischen Argumentation bei dem Problem der Willensfreiheit wiederbegegnen. Der plumpe ontologische Kunstgriff derselben ist zu augenfällig, als dass es nöthig wäre sich lange bei ihr aufzuhalten. Zuerst verwandelt man die Abstraction eines inhaltlosen und aus allen seinen realen Beziehungen gelösten Willens in ein substantielles Ding, um dann zu finden, dass dieses Ding wirklich so leer ist wie der Begriff dem es entspricht. Da das aber doch in allzu schreiende Widersprüche mit der Erfahrung verwickeln würde, so lässt man schliesslich von jenen Beziehungen unter dem Namen der Bedingungen gerade so viel stehen, als nöthig ist, und sondert unter dem Namen der eigentlichen Ursachen gerade so viel ab, als aus sonstigen Gründen wünschenswerth scheint.

Doch wenn auch ontologische Kunststücke wie das obige nicht zureichen, um den Willen aus der empirischen Causalität der Gefühlsmotive zu lösen, so gibt es einen andern entscheidenderen Grund, der uns hindern muss, in den unmittelbaren Gefühlsmotiven die wirklichen oder gar die vollständigen Causalmomente des Willens zu sehen. Dieser Grund ergibt sich aber gerade daraus, dass der Wille nicht, wie es jene Auffassung vorspiegelt, ein den Gefühlen fremd gegenüberstehendes Ding ist, sondern dass er mit denselben ein einziges zusammenhängendes Geschehen ausmacht, welches nur durch eine Abstraction, die nicht einmal immer sicher die Grenzen festzustellen weiss, von ihnen getrennt wird. Sind die Gefühle, wie wir oben sahen, selbst nur unentwickelte Willensregungen, so können sie auch nur insofern an der Causalität des Willens theilnehmen, als in dem Verlauf eines jeden Geschehens jeder folgende Zustand den vorangehenden als seine Bedingung voraussetzt. In dem ganzen Zusammenhang der causalen Willensbedingungen fallen daher die unmittelbaren Gefühlsmotive schon weit mehr auf die Seite des Effectes als auf die der Ursache. Am allermeisten gilt dies von jenen entscheidenden Motiven, welche wirklich die Willenshandlung ihrer Qualität und Richtung nach bestimmen: insofern sie der Willensentscheidung theilweise schon vorausgehen und in dem Kampf verschiedener Motive gegen einander zu den wirksamsten Kräften gehören, bilden sie allerdings einen besonders wichtigen Theil der Willenscausalität; insofern sie aber die Handlung selbst und sogar deren Erfolg noch begleiten, sind sie integrirende Bestandtheile der Wirkung selber. Wie die entscheidenden, so setzen übrigens alle Gefühlsmotive weitere Causalbedingungen voraus. Die Gefühle und Begehrungen sind so nur die letzten Ausläufer einer Causalreihe, die unserer inneren Wahrnehmung immer höchst unvollständig zugänglich ist, weil sie sich schliesslich in die gesammte Vorgeschichte des individuellen Bewusstseins und in die sämmtlichen für das letztere ursprünglich bestimmenden Bedingungen zurückverliert. Jede, auch die einfachste Willenshandlung ist auf diese Weise Endglied einer unendlichen Reihe, von der uns stets nur einige der letzten Glieder gegeben sind.

Unter dem allgemeineren Ausdruck *Motiv* verstehen wir nun aber nicht bloss die *Gefühle*, die unmittelbar die Richtung und Qualität der Willenshandlung der sie vorausgehen andeuten, und die ja selbst schon den Charakter unentwickelter Willensreactionen besitzen, sondern auch die an die Gefühle gebundenen *Vorstellungen*. Obgleich Gefühl und Vorstellung an und für sich untrennbare Bestandtheile *eines* Vorganges bilden, so pflegt doch in diesem Fall das Gefühlselement in dem Masse an Intensität zu wachsen, als es selbst den Charakter des Willensantriebes gewinnt. Die minder wirksamen Motive sind daher zugleich die gefühlsärmeren: das Moment des Wollens fehlt ihnen nicht ganz, aber es ist nicht stark genug, um gegenüber andern in dieser Beziehung mächtigeren Motiven zur Geltung zu kommen. Dieser Gesichtspunkt führt zu einigen für die Beurtheilung der Willenshandlungen wichtigen Unterscheidungen. Wir nennen alle die Motive, welche thatsächlich zur Wirksamkeit im Wollen gelangen, die *actuellen*, diejenigen dagegen, welche als gefühlsärmere Elemente des Bewusstseins unwirksam bleiben, die *potentiellen*. Insofern ein actuelles Motiv mit der Vorstellung des Effectes der entsprechenden Handlung verbunden ist, heisst es ein *Zweckmotiv*. Ein solches Zweckmotiv endlich, welches den *Endeffect* der Handlung in der Vorstellung anticipirt, heisst *Hauptmotiv*, im Unterschiede von den *Nebenmotiven*, bei welchen solche Effecte vorgestellt werden, die den Haupteffect entweder als nebensächliche Momente begleiten oder ihm vorausgehen. Werden im letzteren Fall die Nebeneffecte als *Bedingungen* des Endeffects der Handlung vorgestellt, so heissen sie *Mittel*. Solche Neben- und Mitteleffecte können namentlich bei complexeren Willenshandlungen von nicht geringerem Einflusse auf die Beschaffenheit derselben sein wie der Haupteffect selbst. Aber die ersteren können wechseln, auch wenn der letztere unverändert bleibt. Zu jedem Hauptmotiv gehören darum verschiedene Combinationen von Nebenmotiven, und der *Gesammtzweck* der Handlung wird erst von der Summe aller dieser Motive bestimmt. Da jedoch die Motive immer nur einen Theil der Willenscausalität ausmachen, und da überdies äussere Momente in den Vollzug der Willenshandlungen störend oder fördernd eingreifen können, so fällt selbstverständlich der *Gesammteffect* mit dem Gesammtzweck nicht nothwendig zusammen. Insbesondere fehlt eine solche Congruenz nothwendig da, wo überhaupt nur *ein* Zweckmotiv wirksam ist, und wo daher die Unterscheidung von Hauptmotiv und Nebenmotiven hinfällig wird. Es liegen dann die sämmtlichen Nebeneffecte ausserhalb der Motivation. Eine je grössere Bedeutung dieselben gewinnen, um so leichter kann es aber hierbei geschehen, dass auch der Haupteffect durch sie beeinträchtigt oder völlig hinfällig wird. Motiv und Effect gehen dann gänzlich auseinander: der Wille erstrebt was er nicht erreicht, und erreicht was er nicht erstrebt.

d. Die Willensentwicklung: heterogenetische und autogenetische Willenstheorie.

Diese Unterscheidungen gewinnen ihre grosse Bedeutung für die Beurtheilung der Willenshandlungen hauptsächlich durch die Beziehung, in der sie zur Entwicklung des Willens stehen. In der Auffassung dieses Problems sind zwei Anschauungen zur Geltung gelangt, die absolut entgegengesetzte Standpunkte vertreten: die eine wollen wir als die heterogenetische, die andere als die autogenetische Willenstheorie bezeichnen. Die erste betrachtet den Willen als eine im Bewusstsein aus andern Elementen desselben, insbesondere aus Vorstellungen entstandene Function. Die zweite betrachtet ihn als eine mit dem Bewusstsein gegebene ursprüngliche Eigenschaft desselben. Obgleich wir oben bereits die Untrennbarkeit des Bewusstseins von seinen Functionen und der letzteren von einander, insoweit es sich um eine Analyse der unmittelbaren inneren Wahrnehmung handelt, betonten, so bleibt damit doch nicht ganz die Annahme ausgeschlossen, dass gewisse Seiten, die jetzt für uns integrirende Bestandtheile des inneren Lebens geworden sind, dies nicht immer waren, dass also Elemente, die unsere Abstraction an dem entwickelten Bewusstsein unterscheidet, ursprünglich demselben fehlten. Aber die heterogenetische Willenstheorie vermag gerade das nicht zu erklären, worauf es bei ihr ankommt, nämlich die Entstehung des Willens aus andersartigen psychischen Vorgängen. Bei ihrem Versuch dies zu leisten bewegt sie sich vollständig im Cirkel, sie setzt voraus was sie erklären sollte: das Bewusstsein soll entdecken, dass gewisse Bewegungen zweckmässig sind zur Erreichung bestimmter Effecte, und demzufolge soll es ursprünglich unwillkürliche Bewegungen allmählich mit Willen hervorbringen. Aber ohne dass der Wille schon da ist, und ohne dass dem Bewusstsein die Wirkung des Willens auf die Bewegung gegenwärtig ist, bleibt eine derartige Verwendung willenloser reflectorischer und automatischer Bewegungen unmöglich; das Bewusstsein würde denselben fortan ebenso passiv zuschauen wie irgend welchen äusseren Vorgängen. Ferner ist aber auch die Zweckmässigkeit unwillkürlicher, rein mechanischer Bewegungen, welche hier als Bedingung für die Entwicklung zweckmässiger Willenshandlungen angesehen wird, umgekehrt selbst erst daraus zu erklären, dass solche Bewegungen aus Handlungen, die Zweckmotive voraussetzen, also aus Willenshandlungen hervorgehen, und dieser Reihenfolge der Vorgänge entspricht es, wenn wir bei den niedersten thierischen Wesen unverkennbare Willenshandlungen beobachten, ehe noch Reflexe von deutlich zweckmässigem Charakter ausgebildet sind*).

Auch die autogenetische Willenstheorie setzt selbstverständlich

*) Vgl. meine Abhandlung „Zur Lehre vom Willen“, Philos. Stud. I, S. 337 ff.

für die complexen willkürlichen Thätigkeiten eine Entwicklung voraus. Aber sie nimmt an, dass bei dieser das Verwickelte aus einfachen Elementen von gleichartiger Beschaffenheit hervorgehe. Insbesondere kommen hierbei zwei Momente in Betracht, welche die heterogenetische Theorie mehr oder weniger ganz zu übersehen pflegt. Das erste ist die Thatsache, dass jeder äusseren Willenshandlung eine innere vorausgehen muss, und dass überhaupt jede mit der unmittelbaren Empfindung der Activität verbundene Thätigkeit des Bewusstseins die wesentlichen Merkmale der Willensthätigkeit an sich trägt. Zweitens erkennt die heterogenetische Theorie auch unter den äusseren von Gefühlsmotiven begleiteten Handlungen wieder nur die complexeren, bei denen eine Mehrheit von Motiven im Bewusstsein wahrnehmbar ist, als eigentliche Willenshandlungen an, während doch die naturgemässen Vorstufen complexer Handlungen einfache bilden, bei denen jeder Wettstreit von Motiven hinwegfällt, weil ein einziges allein vorhandenes Motiv unmittelbar die Handlung nach sich zieht.

Wir bezeichnen mit Leibniz jede innere mit der Empfindung der Spontaneität verbundene Thätigkeit als Apperception. Jene äusseren Willenshandlungen aber, die unter der unmittelbaren Wirkung eines einzigen allein vorhandenen Motives erfolgen, nennen wir Triebhandlungen. Die gewöhnliche Willenstheorie hat also die Erklärung der Willensthätigkeiten unvollständig gelassen, indem sie erstens das Wesen der Apperception als einer inneren Willenshandlung verkannte, und indem sie zweitens nicht beachtete, dass die Triebhandlungen durchaus den Charakter einfacher Willenshandlungen besitzen. Beide Momente sind für die Auffassung der Motive, Zwecke und Effecte des Willens von grosser Bedeutung.

e. Die Formen der Willensthätigkeit.

Schon die praktische Beurtheilung des Willens begnügt sich nicht damit die äusserlich sichtbaren Willenseffecte vor ihr Forum zu ziehen, wie es der Fall sein müsste, wenn es bloss äussere Willenshandlungen gäbe. Vielmehr ist auch ihr zumeist die That nur der Werthmesser des inneren Entschlusses, der ihr vorausging. Dieser letztere ist aber in Wahrheit selbst schon eine Willenshandlung, und er behält diesen Charakter selbst dann, wenn in Folge irgend welcher Hemmungen die That unterbleiben sollte. Mag auch in solchen Fällen die objective Beurtheilung meistens hinfällig werden, weil sich der bloss innere Willensentschluss vor der äusseren Beobachtung verbirgt, dem subjectiven Urtheil entzieht er sich nicht. Wir selbst erblicken uns vor allem im Lichte unseres inneren Wollens, und wir können daher auch solche innere Handlungen vor unserer Selbstbeurtheilung nicht verschliessen, die niemals zu äusseren Willens-

thaten werden oder sogar ihrer Natur nach gar nicht dazu werden können. Befände sich unser Denken und Fühlen nicht fortwährend unter dieser nie ganz zum Schweigen zu bringenden Selbstcontrole, so würde der Erziehung des Willens ihr wirksamstes Hülfsmittel fehlen. Natürlich ist auch für die subjective Auffassung der äussere Effect keineswegs gleichgültig. Die innerlich bleibende Willenshandlung ist immer nur für die Selbstbeurtheilung des Charakters massgebend, und sogar diese modificirt sich im Guten wie im Schlimmen, je nachdem andere innere Willenshandlungen oder zufällige äussere Momente den Uebergang zur That mehr oder minder leicht herbeiführen können. Die Wirkungen nach aussen und die Störungen oder Förderungen, die dadurch unser Ich Andern oder einer Gesammtheit gegenüber ausübt, müssen stets der äusseren Willensthätigkeit ihren Vorrang in der Beurtheilung sichern. Der tiefere Grund hierfür liegt vor allem darin, dass nur dann, wenn zu Motiv und Zweck ein äusserer Effect hinzutritt, der individuelle Wille auf einen Gesammtwillen einwirken und so an den Aeusserungen dieses Gesammtwillens selbst einen gewissen Antheil gewinnen kann. An Effecten überhaupt fehlt es aber auch der rein inneren Willensthätigkeit nicht. Sie bestehen in fortwährenden Veränderungen unseres inneren Lebens und in den bleibenden Einwirkungen, welche der persönliche Charakter durch bestimmte Gemüths- und Vorstellungsrichtungen erfährt.

Wie auf diese Weise den inneren Willenshandlungen alle Momente des Willens, Motive, Zwecke und Effecte, zukommen, so fehlen dieselben aber auch den zumeist geradezu in einen Gegensatz zum Willen gebrachten Triebhandlungen nicht. Denn diese besitzen durchaus den Charakter einfacher, eindeutig bestimmter Willensacte. Einfach werden wir aber eine Willenshandlung dann nennen können, wenn nur ein Motiv im Bewusstsein wirksam ist, welchem nun die Handlung ohne jedes Schwanken folgt. Das hungrige Thier, das die ihm dargebotene Nahrung ergreift, handelt ohne Wahl, aber es handelt nicht willenlos. Der Ertrinkende, der sich mit äusserster Anstrengung aus den Fluthen zu retten sucht, kann zwar in der Auswahl der Mittel noch wechselnden Motiven gehorchen, aber die meisten seiner Bewegungen werden unmittelbar von dem jede andere Regung zurückdrängenden Lebensinstinct beherrscht. Der Spaziergänger, der einen zuvor geplanten Weg zurücklegt, beginnt mit einer zusammengesetzten Willenshandlung, und auch in die weitere Ausführung des Entschlusses können fortan wechselnde Motive abändernd eingreifen, aber zum allergrössten Theil folgt die einmal eingeleitete Handlung triebartig dem einen Motiv, das für sie bestimmend geworden ist. So können in der mannigfaltigsten Weise einfache und zusammengesetzte Willensthätigkeiten oder, wie wir beide zur kürzeren Unterscheidung nennen wollen, Trieb- und Willküracte in einander eingreifen. Nur in seltenen Fällen wird die Ausführung einer verwickelteren Handlung bloss der einen

oder der andern Classe zufallen. Bald ist der Vorgang in seinem ersten Ursprung eine Triebbewegung, aber in den weiteren Verlauf mischen sich Willkürhandlungen ein: so bei den meisten Instinctäusserungen der Thiere, nicht minder aber bei ähnlichen Handlungen des Menschen, wie z. B. bei den oben erwähnten Rettungsversuchen eines Ertrinkenden; bald ist umgekehrt der Anfang der Handlung ein Willküract, in ihrem weiteren Verlaufe aber verwandelt sie sich in reine Triebäusserung: so die Bewegungen des Spaziergängers, so lange er die einmal gewählte Richtung innehält. Die äussere Unterscheidung beider Bewegungsformen kann unter Umständen schwierig oder unmöglich sein, weil nicht nur die mechanischen Hülfsmittel in beiden Fällen die nämlichen sind, sondern weil auch die Coordination der Bewegungen übereinstimmt. Denn beiden Bewegungen kommt jener angeborene Mechanismus des centralen Nervensystems zu statten, dessen Anpassung an bestimmte physiologische Zwecke bei den ohne jede Betheiligung des Bewusstseins erfolgenden Reflexbewegungen sich so augenfällig bewährt. Diese angeborenen Einrichtungen sind aber nicht unveränderlich, sondern es können neue zweckmässige Combinationen von Bewegungen durch den Willen eingeübt werden, die dann später ebenfalls mit mechanischer Sicherheit und ohne die fortwährende Controle des Willens functioniren. Diese Thatsache macht es wahrscheinlich, dass auch die angeborenen Dispositionen zweckmässiger Lebensäusserungen im Laufe der generellen Entwicklung aus den Nachwirkungen von Willenshandlungen hervorgegangen sind, um so mehr als in unserer Erfahrung eine andere Entstehung objectiv zweckmässiger Gestaltungen als aus ursprünglich subjectiv wirksamen Zweckmotiven überhaupt nicht nachweisbar ist.

Jener charakteristische Unterschied der Trieb- von den Willkürhandlungen, wonach bei den ersteren nur ein Motiv im Bewusstsein ist, oder, wenn mehrere vorhanden sein sollten, diese in übereinstimmendem Sinne wirken, bringt es nun von selbst mit sich, dass bei denselben die Vorstellung einer Wahl hinwegfällt. Wir deuten dies an, indem wir die Triebhandlungen eindeutig bestimmte, die Willkürhandlungen aber mehrdeutig bestimmte nennen*). Eindeutig bestimmt ist nun eine Handlung, wenn nur actuelle Motive ihrer Ausführung vorangingen, mehrdeutig, wenn actuelle und potentielle neben einander vorhanden waren. Mit diesem Unterschied fällt aber zugleich noch ein zweiter hinweg, der von

*) Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass diesen Ausdrücken nicht etwa die Interpretation gegeben werden darf, mehrdeutig bestimmte Handlungen seien solche, bei denen der Wille effectiv gleichzeitig nach verschiedenen Richtungen hin wirkt. In diesem Sinne gibt es natürlich nur eindeutige Handlungen. „Mehrdeutig bestimmt" ist lediglich abkürzender Ausdruck für: Motiven unterworfen, die den Willen nach verschiedenen Richtungen zu bestimmen streben.

Hauptmotiven und Nebenmotiven. Die lezteren sind nur da vorhanden, wo Neben- oder Zwischeneffecte beabsichtigt sind, wobei diese zu dem Haupteffect in das Verhältniss der Mittel zum Zwecke treten. Die Wahl von Mitteln ist aber ebenso wie die Wahl zwischen verschiedenen Zwecken kein einfacher Willensact mehr. Der Trieb folgt blind, ohne Wahl dem Motiv von dem er beherrscht wird. Damit werden für ihn auch alle jene Momente der Beurtheilung hinfällig, die bei den complexen Willenshandlungen auf die Wahl der Mittel wie der Zwecke sich gründen. Eine reine Triebhandlung kann an und für sich weder Lob noch Tadel ernten; höchstens kann das Walten von Trieben in Fällen, wo wir nach den sonstigen Bedingungen Ueberlegung und Wahl zu erwarten berechtigt waren, auf unser Urtheil über den Charakter oder über den geistigen Zustand des Handelnden einen bedeutsamen Einfluss gewinnen.

Noch wichtiger ist eine weitere Eigenschaft, welche die Trieb- von den Willkürhandlungen unterscheiden *kann*, aber allerdings nicht nothwendig unterscheiden *muss*. Sie besteht darin, dass bei den ursprünglichen Triebäusserungen wahrscheinlich immer, bei den späteren wenigstens häufig das Motiv nicht den Charakter eines *Zweckmotivs* besitzt, dass also der Effect der Handlung *nicht* in der Vorstellung ihr vorausgeht. Der Säugling, der zum ersten Mal, wie man den Vorgang mit einem nicht zutreffenden Ausdruck zu beschreiben pflegt, „die Brust der Mutter sucht“, wird in Wahrheit nur durch Gefühle, die an die Empfindung des Hungers geknüpft sind, zu Bewegungen getrieben; von dieser begleitenden Bewusstseinserregung abgesehen gleichen aber jene Bewegungen vollständig den Reflexen. Wie diese erscheinen sie dem objectiven Zuschauer zweckmässig, weil sie dem erreichten Effect angemessen sind. Aber eine solche Anpassung kann nur ein Resultat der vererbten Organisation sein, denn die Vorstellung, welche als Zweck wirken könnte, soll erst durch die Bewegung selber hervorgebracht werden, und alle Erfahrung spricht dagegen, dass jemals *fertige* Vorstellungen dem Bewusstsein angeboren seien. Aehnlich verhält es sich mit den primitiven Instinctäusserungen der Thiere, nur dass hier die auf beschränktere Lebenszwecke angelegte Organisation schon von Anfang an vollständiger für diese Zwecke determinirt ist, so dass der individuellen Uebung weniger zu thun übrig bleibt. Solche Triebäusserungen ohne bestimmt vorgestellte Zwecke sind übrigens ohne Zweifel nicht auf die erste Lebenszeit beschränkt. Unzähligemal können wir an uns selbst Bewegungen beobachten, die wir nicht zu den rein mechanischen Reflexen zählen können, weil ihnen ein deutliches Gefühl als Motiv vorausging. So wechseln wir eine unbequeme Lage, weil sie mit einem Gefühl der Belästigung verbunden ist, oder wir reagiren durch eine Abwehrbewegung gegen einen unangenehmen Eindruck, ohne dass wir durch solche Bewegungen einen bestimmt vorgestellten Zweck erreichen wollen: die neue Lage die wir annehmen kann noch lästiger sein als die vorangegangene,

und der Eindruck der uns stört kann möglicher Weise durch die abwehrende Hand gar nicht erreicht werden*).

Bei diesen auf der Grenze zwischen Reflexen und Trieben stehenden, aber wegen des unzweifelhaften Vorhandenseins psychischer Motive doch den letzteren zuzuzählenden Lebensäusserungen kommt das früher besprochene Princip der Heterogonie der Zwecke offenbar in seiner primitivsten Form zur Geltung. Das Motiv, das bei der ersten Ausführung einer Handlung blosses Gefühlsmotiv war, wird bei einer folgenden Wiederholung derselben zum Zweckmotiv. Wäre nicht die Natur lebender Wesen darauf angelegt Effecte hervorzubringen, welche spontan in der Vorstellung erneuert werden und dadurch Gefühle und Handlungen mit den nämlichen Effecten erzeugen können, so würde die Entstehung zweckbewusster, also insonderheit auch willkürlicher Handlungen unmöglich sein. Analog dieser ersten Entstehung des Zweckmotivs erfolgt aber seine weitere Entwicklung. Indem der Effect den Zweck überholt, werden die künftigen Zweckmotive immer reicher und vollkommener. Das Princip geistigen Wachsthums, das in dieser fortwährenden Neuschöpfung bewusster Zwecke des menschlichen Handelns zu Tage tritt, findet vor allem in der Geschichte der sittlichen Ideen seinen deutlichen Ausdruck.**)

2. Individualwille und Gesammtwille.

a. Das Ich und die Persönlichkeit.

Der Wille ist uns zunächst gegeben als Thätigkeit eines Einzelbewusstseins und demgemäss als individuelle Lebensäusserung. Als solche geht die Entwicklung des Willens Hand in Hand mit der Entwicklung des Selbstbewusstseins, oder, wie wir es vielleicht wieder angemessener ausdrücken würden: beide Entwicklungen fallen zusammen, bilden die von verschiedenen Seiten aus betrachteten Theilerscheinungen eines in sich einheitlichen Vorgangs. Die Selbstunterscheidung des Ich ist an die inneren und äusseren Willensacte desselben gebunden, und in der unmittelbaren Empfindung der Thätigkeit findet sich das Individuum selbst als einzelne Persönlichkeit. Indem jene Empfindung der Thätigkeit regelmässig und unmittelbar mit Veränderungen verbunden ist, die der Inhalt des Bewusstseins erleidet, und indem sie selbst allen sonstigen Wechsel innerer Zustände relativ unverändert begleitet, erscheint sie aber als dasjenige Element der inneren Wahrnehmung, welches alle Verbindung sonstiger innerer Erlebnisse überhaupt erst möglich macht. Denn aus der

*) Vgl. hierzu meine Physiologische Psychologie, II, S. 335 ff. und Essays, S. 191 ff.

**) Vgl. Abschn. I, bes. Cap. IV, S. 230.

Fülle der unmittelbar empfundenen eigenen Handlungen werden die inneren, die Acte der Apperception, nothwendig wieder als die ursprünglicheren und unmittelbareren ausgesondert. Stellen doch die äusseren Handlungen, so wichtig sie für die erste Selbstunterscheidung sein mögen, nur als Folgezustände sich dar, die in bestimmt gearteten Apperceptionen ihren Ursprung haben. So bleibt nothwendig als letzte Stufe dieser Entwicklung die übrig, dass das Individuum sein eigenstes Wesen in der reinen Apperception erkennt, d. h. in der dem übrigen Bewusstseinsinhalte gegenübergestellten inneren Willensthätigkeit. Das Ich empfindet sich zu jeder Zeit seines Lebens als dasselbe, weil es die Thätigkeit der Apperception als eine vollkommen stetige, in sich gleichartige und zeitlich zusammenhängende empfindet.

Gleichwohl kann diese Lösung des Willens von den sonstigen Elementen der inneren Wahrnehmung nie so weit gehen, dass auch die Beziehungen verschwänden, in denen sich jener fortwährend zu den lezteren befindet. Vielmehr je intensiver das Wollen als eine von keinem äusseren Zwang bestimmte Thätigkeit zur Geltung kommt, und je mehr daher das Ichbewusstsein sich auf dasselbe zurückzieht, um so deutlicher muss sich zugleich die Macht des Wollens über Vorstellungen und Gefühle der unmittelbaren Wahrnehmung aufdrängen, und um so mehr wird daher das ganze innere Leben des Individuums als ein vom Ich gewolltes aufgefasst werden. Ganz kann dies freilich niemals geschehen, da neben dem Einfluss des Willens auf die inneren Vorgänge der Zwang der Naturbedingungen nie verschwindet. Aber je vollkommener der Wille von diesen äusseren Einflüssen sich löst, um so näher kommt doch die Auffassung jenem idealen Ziel des persönlichen Daseins, wo das ganze innere Leben des Menschen als sein eigenes Werk erscheint und er sich daher im Guten wie im Schlimmen als der Urheber seiner Gedanken und Affecte und aller äusseren Folgen, die aus ihnen hervorgehen mögen, betrachtet. Die nämliche Entwicklung also, die zuerst alles von dem Willen verschiedene innere Leben diesem als ein dem Ich fremdes gegenüberstellen liess, führt schliesslich dazu, dass das Ich nur um so inniger mit diesem seinem inneren Leben eins wird. Diese Einheit von Fühlen, Denken und Wollen, in der wieder der Wille als der Träger aller übrigen Elemente erscheint, ist eben die einzelne Persönlichkeit. Wie das Ich der innere Wille in seiner Trennung von allem andern Bewusstseinsinhalt, so ist die Persönlichkeit das Ich, welches sich mit der ganzen Mannigfaltigkeit jenes Inhalts wieder erfüllt und damit auf die Stufe des Selbstbewusstseins erhoben hat.

b. Das Verhältniss des Einzelnen zur Gesammtheit.

Die einzelne selbstbewusste Persönlichkeit steht nun aber fortan unter einem doppelten Einflusse. Einerseits bleibt sie unterworfen der Einwirkung der allgemeinen äusseren Naturbedingungen, die dem Wollen überall bald hemmend bald fördernd begegnen. Ist auch die Selbständigkeit des Ich gegenüber diesem Zwang der Naturereignisse immer eine beschränkte, so geht doch alle Willensentwicklung darauf aus, die Fesseln dieses Zwangs zu durchbrechen. Ganz anders verhält sich dies mit einem zweiten Einflusse, dem der individuelle Wille überall bei seiner inneren Entwicklung wie bei seiner Wirksamkeit nach aussen unterworfen ist. Dieser Einfluss besteht in dem Wollen anderer gleichartiger Persönlichkeiten, mit denen sich der einzelne Wille zumeist in der Erstrebung gleicher Zwecke begegnet, eine Uebereinstimmung, die je nach äusseren Bedingungen bald den Willen fördert, bald ihn aber auch in Conflicte mit Andern und sogar mit sich selbst verwickelt. Hier verleiht nun die Gleichartigkeit der in Wechselwirkung tretenden Kräfte dem ganzen Vorgang ein wesentlich anderes Gepräge, nicht bloss weil die Macht des Einzelwillens von vorn herein nur dann Erfolg haben kann, wenn sie sich in zureichender Uebereinstimmung mit der Gesammtrichtung der übrigen Willen befindet, sondern vor allem weil der individuelle Wille selbst als Element eines Gesammtwillens sich wiederfindet, von dem er in seinen Motiven und Zwecken getragen ist. Was vom Standpunkte des Individualwillens aus zuerst als eine Summe getheilter und sogar widerstrebender Kräfte erschien, das erweist sich so der zur vollen Selbstbesinnung erwachten Persönlichkeit als eine umfassendere Einheit, innerhalb deren in jedem Individuum die Motive und Zwecke sich spiegeln, von denen das Ganze erfüllt ist. Hierin wiederholt sich auf einer höheren Stufe der nämliche Process, dem die einzelne Persönlichkeit für sich schon unterworfen war. Wie das wollende Ich den gesammten ausserhalb seines Willens gedachten Bewusstseinsinhalt zuerst als einen fremden sich gegenüberstellt, um ihn dann im Selbstbewusstsein wieder zu assimiliren, so trennt sich die einzelne Persönlichkeit zuerst von ihrer gleichgearteten Umgebung, um sich dann mit derselben zu einer vollbewussteren Einheit zu vereinigen.

Aeusserlich wird dieser Uebergang des individuellen Bewusstseins in ein Gesammtbewusstsein mit ihm entsprechendem Gesammtwillen durch alle die Momente der Cultur und Sitte bezeichnet, in denen das übereinstimmende Fühlen und Denken einer Gesellschaft sich ausprägt. Sprache, religiöse Anschauungen, gemeinsame Lebensgewohnheiten und Normen des Handelns weisen hier auf einen gemeinsamen geistigen Besitz hin, der an Umfang Alles was der Einzelne für sich zurückbehalten mag weit überragt. Die staatliche Vereinigung einer solchen von gemeinsamen Ideen

beherrschten Gemeinschaft ist nur der natürliche Abschluss und der selbstverständliche Ausdruck dieser inneren Einheit, ein Abschluss der nur da unterbleiben oder unter andern als diesen natürlichen Bedingungen erfolgen kann, wo äussere Störungen jener Entwicklung hemmend im Wege stehen. Der staatliche Verband ist aber zugleich diejenige Gestaltung des Gesammtbewusstseins, in welcher dessen Charakter als Gesammtwille am klarsten zum Ausdruck gelangt.

Alle jene das Wollen und Denken der Individuen ausgleichenden Einflüsse, welche Sitte, Religion, Rechtsordnung und der unmittelbare Verkehr der Einzelnen ausüben, würden sich nun niemals entwickeln können, wenn ihnen nicht eine ursprüngliche Gleichartigkeit der Einzelwillen vorausginge. Ueberall wo Menschen mit gleichen Anlagen und unter gleichen Naturbedingungen leben, müssen von selbst Vorstellungen und Gefühle einen übereinstimmenden Inhalt gewinnen. In nichts äussert sich dies unmittelbarer als in der ursprünglichsten aller gemeinsamen Lebensäusserungen, in der Sprache. Was dem Einen als der angemessene Ausdruck eines Gedankens erscheint, das findet auch der Andere unmittelbar zutreffend. Ausdruck und Verständniss fallen so ohne weiteres zusammen. An die Sprache knüpfen sich aber alle sonstigen Lebensgemeinschaften. Dient sie auch hier vielfach als äusseres Hülfsmittel zur Erzeugung gemeinsamer Ideen, so wird doch durch übereinstimmende äussere Eindrücke und Schicksale diese Wirkung der Sprache überhaupt erst ermöglicht.

c. Individualismus und Universalismus.

Niemals konnte man die Gemeinschaft des Denkens und Handelns so gänzlich verkennen, dass man sie nicht mindestens für den historisch gegebenen Menschen in gewissem Grad zugestanden hätte. Damit aber blieb doch dahingestellt, wie jene Einheit entstanden, und wie in ihr selbst das Verhältniss des individuellen zum allgemeinen Willen zu denken sei. Zwei Deutungen sind hier möglich. Nach der einen ist der Einzelwille der einzige eigentlich reale Wille und daher jedenfalls auch der ursprüngliche; das gemeinsame Wollen ist nur eine zufällige, theils durch äussere Einflüsse theils durch einen freien Entschluss der Individuen herbeigeführte Uebereinstimmung. Nach der andern hat der Gesammtwille die nämliche Ursprünglichkeit und die nämliche Realität wie der Individualwille, auf den er in höherem Grade bestimmend einwirkt, als er selber von ihm bestimmt wird. Wir können die erste dieser Auffassungen als die individualistische, die zweite als die universalistische Willenslehre bezeichnen.

Der Individualismus ist heute die herrschende Auffassung in der Philosophie, im praktischen Leben und in den Meinungen der Politiker. Es ist dies nicht immer so gewesen und wird voraussichtlich nicht immer

so bleiben. Das antike Staatsbewusstsein beruhte auf der entgegengesetzten Anschauung, und die grössten politischen Theoretiker des Alterthums, ein Plato und Aristoteles, haben ihr in ihren Werken Ausdruck gegeben. Erst in der Philosophie der Aufklärung, die in ihrem weiteren Sinne die empiristischen wie die rationalistischen Systeme des 17ten und 18ten Jahrhunderts umfasst, hat der Individualismus das Gepräge empfangen, in welchem er heute noch beinahe die unantastbare Religion der öffentlichen Meinung ist. Von Baco bis auf Kant hat sich ihm kein Denker zu entziehen vermocht. Hobbes' Leviathan und Rousseau's Contrat social bezeichnen noch jetzt die äussersten Grenzen, zwischen denen sich die Windrose politischer Meinungen hin- und herbewegt und die gesammte Weisheit des gemässigten Liberalismus unserer Tage ist in Locke's Toleranzbriefen und in Spinoza's theologisch-politischem Tractat schon in allen wesentlichen Stücken enthalten. Wahrlich, eine Zeit die solches geleistet gering zu achten, würde uns übel anstehen. Für diese Zeit selbst hatte der Individualismus, den die unabhängigen Denker aller Richtungen auf ihre Fahnen schrieben, seine grosse und berechtigte Bedeutung. Galt es doch die Geister von dem Druck zu befreien, den Standesvorurtheile, nationale Beschränktheit und der brutale Egoismus der herrschenden Classen auf sie ausübten. Das konnte nur durch einen Appell an das menschliche Selbstgefühl geschehen, der energisch auf die Urrechte der menschlichen Persönlichkeit hinwies. Socialen Institutionen gegenüber, die unzählige Individuen im Dienste Einzelner ausbeuteten, war die Lehre, dass der Staat für die Einzelnen und nicht umgekehrt der Einzelne für den Staat da sei, eine erlösende That. Damit wieder eine höhere, auch über die beschränkte Humanität der antiken Welt erhabene Auffassung des Gesammtwillens sich Bahn brechen könne, musste vor allen Dingen der sittliche Werth der einzelnen selbstbewussten Persönlichkeit sichergestellt sein.

Wo es sich um die Frage nach dem Verhältniss von Individualwille und Gesammtwille handelt, da haben nun aber alle Socialtheorien der Aufklärungszeit, wie sie heute noch die politische Tribüne beherrschen, nur die Bedeutung untergeordneter Nüancen der nämlichen Anschauung. Ihren Ausdruck findet diese Uebereinstimmung in den völlig identischen Vorstellungen, welche bei den Wortführern jener Theorien, bei einem Hobbes ebenso wie bei einem Locke, Rousseau oder Helvetius, über die fundamentale Frage der Entstehung eines Gesammtwillens und über sein Verhältniss zum Einzelwillen herrschen. Direct freilich wird auf diese Frage nicht eingegangen, weil man von vorn herein überhaupt nur dem Einzelwillen Wirklichkeit zuschreibt, wohl aber indirect, in den Theorien nämlich, die man über die Entstehung von Sprache, Religion, Sitte und Recht entwickelt. Alle diese Erzeugnisse des menschlichen Geistes sind dem aufgeklärten Individualismus Erzeugnisse willkürlicher Satzung. Entweder sind es einzelne Gesetzgeber, welche den Menschen in den Besitz jener

Güter, von denen manche von einem andern Standpunkte aus wohl auch als Uebel aufgefasst werden, gebracht haben, oder es ist ein ursprünglicher, aus der Erwägung des Nutzens aller Einzelnen hervorgegangener Vertrag, dem besonders der sociale Verband seinen Ursprung verdankt. Diese Auffassungen führen dann von selbst zu fingirten Urzuständen, die wieder je nach der besonderen Tendenz der Theorien verschiedene Beschaffenheit haben können, immer aber darin übereinstimmen, dass es in ihnen einen andern als individuellen Willen nicht gibt. Konnte man sich auch der Ueberzeugung allmählich nicht mehr verschliessen, dass diese Hypothesen willkürlich und unwahrscheinlich seien, so ist doch nichts gewisser, als dass sie innerhalb der individualistischen Ethik niemals durch andere ersetzt worden sind. Hume, der ausdrücklich jene Annahmen eine Art experimenteller Fictionen nannte, machte doch in seinen eigenen Reflexionen über die Entstehung der Gerechtigkeit Voraussetzungen, die im wesentlichen auf dasselbe Resultat hinausliefen*), und Kant endlich verwandelte den Contrat social ebenso wie die andern Urrechte in Ideen, welche zwar keine historische Wirklichkeit besitzen, aber doch so als wenn sie eine solche besässen betrachtet werden sollen**). In der That, wenn der individuelle Wille allein existirt, und wenn, was damit unmittelbar zusammenhängt, alle ursprünglichen Triebe rein egoistischer Art sind, so bleibt gar nichts anderes übrig, als in allen den willkürlichen Lebensäusserungen, zu denen der Einzelne als solcher nicht fähig wäre, entweder Hülfsmittel zu sehen, die durch irgend eine Art vertragsmässiger Uebereinkunft geschaffen sind, oder die Frage ihrer Entstehung in das metaphysische Dunkel des letzten Ursprungs aller Dinge zurückzuverlegen.

Alle jene Fictionen müssen nun aber vor der einfachen Thatsache verschwinden, dass der isolirte individuelle Mensch, den sie voraussetzen, in keiner Erfahrung existirt und zweifellos nie in einer solchen existirt hat. Wir kennen den Menschen nur als ein sociales Wesen, gleichzeitig beherrscht von einem Einzelwillen und von einem Gesammtwillen; und nichts spricht dafür, dass dieser erst aus jenem entstanden sei. Vielmehr ist die relative Verselbständigung des Einzelwillens immer nur ein Resultat später Entwicklung. Wie das Kind seines individuellen Willens allmählich erst inne wird und langsam nur aus einer Umgebung heraus, von der es sich selbst kaum unterscheidet, zur individuellen Persönlichkeit sich entwickelt, so ist auch im Naturzustande das gemeinsame Empfinden, Wollen und Denken das vorherrschende. Der Mensch individualisirt sich aus einem Zustande socialer Indifferenz heraus; aber er individualisirt sich nicht, um sich bleibend von der Gemeinschaft zu lösen aus der er hervorging, sondern um sich ihr mit reicher entwickelten Kräften zurück-

---

*) Vgl. oben Abschn. II, Cap. 3, S. 287.
**) Metaphysik der Sitten, S. 58, 161.

zugeben. So wenig wir entlegener Motive oder complicirter Reflexionen bedürfen, um egoistisches Handeln zu erklären, ebenso wenig sind solche bei den einfachsten Bethätigungen der Sorge für Andere oder bei den primitivsten Aeusserungen des Gemeinsinns zulässig. Dass wer ins Wasser fällt sich zu retten sucht, dies erscheint uns als eine selbstverständliche Reaction des allverbreiteten Triebes der Selbsterhaltung. Dass Jemand in den Fluss springt um einen Andern zu retten, dazu sollen mannigfache Zwischenprocesse, eine die Empfindungen des Andern in das eigene Bewusstsein herübernehmende Sympathie, Associationen die allmählich die Alleinherrschaft der selbstischen Triebe unwirksamer machen, oder gar Verstandesreflexionen über Nützlichkeit selbstloser Handlungen, erforderlich sein. Aber von allen diesen Dingen, welche Psychologen und Ethiker zu Gunsten ihrer Theorien ersonnen haben, ist in der Beobachtung schlechterdings nichts nachzuweisen. Nur das Eine scheint nach dieser zweifellos, dass die Reaction des Willens hier eine ebenso unmittelbare ist wie dort. Uebertragungen und Reflexionen folgen allenfalls der Handlung nach, aber sie gehen ihr nicht voraus, und wo dies der Fall sein sollte, da sind sie vielleicht häufiger geeignet den Willen zu lähmen als ihn zu erwecken.

Will man mit den Ausdrücken Sympathie oder Mitgefühl bloss andeuten, dass der Affect, welcher durch den Anblick fremden Leids entsteht, selbst ein Unlustaffect sei, der in seiner Intensität und Qualität einigermassen nach dem verursachenden Eindruck sich richte, so ist dagegen nichts einzuwenden. Sollen aber diese Bezeichnungen sagen, dass das ursprüngliche Leid und das Mitleid qualitativ mit einander übereinstimmen, so ist das offenbar unrichtig. Nichts kann verschiedener sein als die Angst des Ertrinkenden und die muthige Entschlossenheit seines Erretters, nichts verschiedener als der Hunger und die Sorge des brodlosen Arbeiters und die Humanität des Menschenfreundes, der seinem Elend abzuhelfen sucht. Existirte wirklich eine solche Verwandtschaft zwischen dem ursprünglichen Leid und dem Mitleid, so würde das letztere eben dadurch alle die Eigenschaften einbüssen, die es geeignet machen ein Motiv werkthätiger Hülfe zu sein. Wohl aber ist es eine ursprüngliche Eigenschaft des menschlichen Gemüths, dass die Erlebnisse Anderer ihm nicht gleichgültig bleiben, sondern dass sie an seinem Vorstellungs- und Gefühlsinhalt ebenso gut theilnehmen wie das Selbsterlebte. Bildet doch die Umgebung einen unveräusserlichen Bestandtheil des eigenen Bewusstseins, in welchem jeder Vorstellung ihr eigenthümlicher Gefühlswerth zukommt. Damit ist von selbst den altruistischen Gefühlen die gleiche Ursprünglichkeit mit den egoistischen eingeräumt; aber es ist auch die specifische Eigenthümlichkeit derselben gewahrt, welche jeden Versuch die einen aus den andern abzuleiten illusorisch macht. So wenig wir — ausser etwa im Traum und im Zustand der Geistesstörung — uns selbst

für einen Andern halten, ebenso wenig ist eine ursprüngliche Identität der Gefühle die sich auf uns selbst und derjenigen die sich auf unsere Nebenmenschen beziehen möglich. Nur so wird es auch begreiflich, dass der Conflict egoistischer und altruistischer Triebe nicht nur eine der häufigsten Formen des Streits der Willensmotive ist, sondern dass auch in diesem Streit erfahrungsgemäss bald die einen bald die andern den Sieg davontragen. Wäre das Mitgefühl bloss ein übertragenes Selbstgefühl, so würde keine Association und keine Reflexion begreiflich machen, wie das ursprünglichere und energischere Gefühl jemals unterliegen könnte. Der psychologische Individualismus führt mit innerer Nothwendigkeit zum ethischen Egoismus. Wenn er diesen trotzdem meistens zu vermeiden weiss, so ist das nur ein Zeugniss dafür, dass auch hier die Macht der Thatsachen grösser ist als die der Theorien.

d. Der ethische Atomismus und die psychologische Substanztheorie.

In Nichts spiegeln sich die ethischen Anschauungen eines Zeitalters deutlicher als in den metaphysischen Ideen, in denen es seine Gedanken über Gott, Welt und Menschheit niedergelegt hat. Je unabhängiger sich die Metaphysik von dem unmittelbaren Einflusse der Erfahrung zu machen weiss, um so mehr prägen sich in ihr die allgemeinen Voraussetzungen und Forderungen aus, die der philosophische Geist der Zeit dem wirklichen Leben entgegenbringt. Das treueste Abbild jenes ethischen Individualismus der verflossenen Jahrhunderte ist der Cartesianische atomistische Seelenbegriff. Von der Psychologie als unbrauchbar zurückgewiesen, wird er in der populären Metaphysik der Gebildeten und eklektischer Philosophen voraussichtlich noch lange sein Dasein fristen, — ein Symptom, für die Metaphysik an sich von geringem Belang, aber ein augenfälliges Zeugniss für die Festigkeit, mit der die ethischen Ideen der rationalistischen Aufklärung noch immer in uns wurzeln. Für den Seelenatomismus mit seinen einfachen nur in äusserer und vorübergehender Wechselwirkung stehenden Substanzen gibt es keinen geistigen Zusammenhang, kein allgemeines geistiges Leben und keine allgemeinen geistigen Zwecke ausser solchen, die vielen zufällig zusammenlebenden Individuen gemeinsam sind. Erträglich erscheint diese Anschauung nur, wenn man das wirkliche Leben als eine vorübergehende Vorbereitung für ein besseres, zukünftiges Dasein betrachtet. Immerhin, auch dann muss das Ziel der Vorbereitung entsprechen. In der That ist dieser ethische Egoismus so gewaltig, dass er gewöhnlich in der Vereinigung der Geister das Uebel des Daseins sieht, und dass er daher die völlig freie, also völlig isolirte Existenz des Seelenatoms als den seligen Zustand preist. Es wäre nur consequent, wenn diese Metaphysik für jede Seele ihren Separathimmel forderte.

Eine energische, aus tiefstem religiösem Bedürfniss entsprungene Reaction gegen diese zersplitternde Auffassung ist Spinoza's Philosophie. Aber zu tief gewurzelt ist auch bei ihm der Drang nach geistiger Freiheit des Einzelnen. Die individuelle Freiheit, die jeden über das nothwendigste Schutzbedürfniss hinausgehenden politischen Einfluss als Zwang zurückweist, verbindet sich ihm unmittelbar und ohne vermittelnde Zwischenstufen mit dem Bewusstsein der Einheit des Einzeldaseins mit dem Unendlichen. Unter allen Folgenden kommt Leibniz mit seinem auch hier den Horizont seiner Zeit überreichenden Blick der Grenze individualistischer Ethik am nächsten. Ganz in diesem Sinne ist seine geniale Reform des metaphysischen Atomismus angelegt. Sein Princip der Harmonie strahlt als ein helles Licht universeller geistiger Einheit in die dem äusserlichen Dualismus ergebene, alles Dasein in mechanische Masse und widerwillig an sie gebannte Geister zerlegende Weltanschauung seiner Zeit. Aber den Individualismus vermag er gleichwohl nicht zu überwinden. Nachdem er in der universellen Harmonie aufgehoben scheint, kommt er nur um so auffälliger in der Betonung der absoluten Einfachheit und Abgeschlossenheit der einzelnen geistigen Substanzen zum Ausdruck. In dem Princip der Harmonie und dem Begriff der Monade kämpfen zwei an sich unvereinbare Vorstellungen mit einander. Sucht man sie gleichwohl zu verbinden, so wird die erste durch die zweite an ihrer Entfaltung gehindert. Bei Leibniz wie in manchen Erneuerungen seiner Gedanken aus jüngster Zeit bleibt es daher bei der allgemeinen Idee einer Wechselbeziehung an sich untheilbarer geistiger Einheiten, die für diese selbst eine äusserliche ist und nicht aus dem Wesen des Geistes, sondern nur aus einer demselben fremden gesetzgebenden Macht erklärt werden kann. Der Gesammtwille hat keine selbständige Existenz, sondern er ist ein an die Einzelwillen von aussen herantretendes Gesetz, mag dasselbe nun unmittelbar als göttliches Sittengebot oder als eine äusserliche Verbindung der substantiellen Einheiten betrachtet werden. Der Intuitionismus Descartes' und der englischen Intellectualisten und das Leibniz'sche System der Harmonie sind nur verschiedene Formen, in denen sich das praktische Bedürfniss bethätigt, den theoretisch eingeführten geistigen Atomismus zu ermässigen. Aber diese Nothhülfe bringt die Metaphysiker mit sich selber in Widerstreit, ohne doch dem ethischen Bedürfnisse wahrhaft zu genügen.

Herbart muss es nachgerühmt werden, dass er in strenger Folgerichtigkeit alle diese dem monadologischen Gedanken fremden Vorstellungen rücksichtslos beseitigt hat, um dem Seelenatomismus seine metaphysisch allein haltbare Form zu geben. Der Erfolg war, dass das geistige Gesammtleben der Menschheit für diese Metaphysik ein heterogener Gedanke wurde, und die Beziehungen zur Ethik völlig aus der Metaphysik verschwanden. Damit hatte *diese* Metaphysik sich das Urtheil gesprochen. Denn wenn Metaphysik überhaupt einen Zweck haben soll, so ist es

sicherlich der, die von der Erfahrung aufgegebenen aber mit ihrer Hülfe nur unvollständig zu erledigenden Probleme in einer zusammenhängenden Weltanschauung zu lösen. Und welches Erfahrungsgebiet enthielte solcher Probleme mehr und dringlichere als gerade die Ethik? Die Dienste, welche die Metaphysik der Psychologie und Naturphilosophie leisten kann, sind allenfalls durch die Hypothesen zu ersetzen, zu denen diese empirischen Disciplinen durch ihr eigenes Bedürfniss gedrängt werden. Die Ethik aber kann zu ihrem Abschlusse einer metaphysischen Gesammtauffassung des menschlichen Geisteslebens in keiner Weise entbehren. Seltsam hat sich dieses Verhängniss an Herbart und seiner Schule erfüllt. Gerade die letztere hat in neuester Zeit mit besonderer Energie die Realität des Gesammtlebens der Völker und der Menschheit betont, und sie hat von diesem Standpunkte aus das Studium der „Völkerpsychologie" mit angeregt. Das Verdienst dieser Bestrebungen kann gewiss nicht genug gerühmt werden. Aber ebenso wenig wird man verkennen, dass der Herbartianismus durch sie in eine doppelte Metaphysik hineingeräth, so zu sagen in eine officielle, offenkundige und in eine nichtofficielle, die nur in einzelnen Anwendungen zum Vorschein kommt. Die officielle hält an dem starren und entwicklungslosen Seelenatomismus des Meisters fest. In der Völkerpsychologie und in den aus ihr erwachsenen ethischen Grundgedanken aber huldigt man einer ganz andern, zu jener im diametralen Gegensatze stehenden Ansicht, ein Widerspruch, der nur desshalb unentdeckt bleibt, weil diese zweite Metaphysik nirgends einen directen Ausdruck gefunden hat.

e. Individualwille und Gesammtwille im Lichte der Actualitätstheorie.

Was die monadologische und die ihr ähnlichen Substanztheorien nur erreichen können, indem sie sich in Widersprüche mit ihren eigenen Voraussetzungen verwickeln, das ergibt sich nun aus derjenigen Auffassung, welche die Wirklichkeit des Geistes in das actuelle geistige Leben selbst verlegt, als unmittelbare ethische Folgerung*). Wie die einzelnen seelischen Thätigkeiten, Vorstellen, Fühlen, Wollen, nur durch unsere Abstraction getrennt werden können, an sich selbst aber untheilbare Elemente des geistigen Lebens sind, so ist auch die Unterscheidung einer von dem Bewusstseinsinhalt verschiedenen Seele nur die Umwandlung des leeren Begriffs der Vereinigung und des stetigen Zusammenhangs der geistigen Thätigkeiten in ein reales Substrat. Dieses letztere ist in der That genau ebenso wenig ein selbständig in irgend einer Erfahrung gegebenes oder durch dieselbe gefordertes Ding, wie Vorstellung, Wille,

*) Ueber das Verhältniss der Substantialitäts- und Actualitätstheorie im allgemeinen vgl. meine Logik, II, S. 502 ff.

Gefühl selbständige Dinge sind. Wir mögen es der Stufe, auf der sich das abstracte Denken zur Zeit Platos befand, zu gute halten, wenn dieser Begriffe wie Mensch, Thier u. dergl. substantialisirte. Heute, wo wir uns die Entstehung solcher Begriffe auch ohne die sinnliche Anschauung begrifflicher Urbilder erklären können, sollten wir auf solche Umwandlungen eigener Gedankenerzeugnisse in Dinge Verzicht leisten. Zur Zeit Platos mag es, um die Selbständigkeit des Geistigen zu sichern, dienlich gewesen sein, es in eine Art materieller Substanz umzuwandeln; für uns kann auf diesem Wege höchstens jene Selbständigkeit wieder verloren gehen.

Besteht die actuelle Seele lediglich in der Bewusstseinsthätigkeit selbst, so ergibt sich ohne weiteres, dass sie in diesem ihrem actuellen Sein zwar individuelle Eigenthümlichkeiten besitzt, aber in ihren wesentlichsten Bestimmungen doch über die Grenzen des individuellen Bewusstseins hinausreicht. Unsere Vorstellungen mit den daran gebundenen Gefühlen, die Triebe, die unsere Bewegungen beherrschen, und von denen die Erfüllung der nothwendigsten Lebensbedürfnisse abhängt, sind uns in gewissen allgemeinsten Zügen mit allen unsern Mitmenschen, in zahlreichen näheren Bestimmungen aber ausserdem noch mit den uns Nächststehenden, mit denen uns Abstammung, Sprache, Sitte und historische Ueberlieferungen verbinden, gemeinsam. Erst durch die activen Bethätigungen des Willens scheidet sich überhaupt die einzelne Persönlichkeit von der Gemeinschaft, der sie angehört. Die willkürliche Bewegung, die active Apperception und ihr Einfluss auf die Vorstellungen sind die Hauptmotive dieser mit der Entstehung des Selbstbewusstseins Hand in Hand gehenden Scheidung. Aus einer gemeinsamen Grundlage geistiger Bethätigungen bildet sich so eine immer grösser werdende Selbständigkeit der individuellen Persönlichkeit und ein dieser angehöriger specifischer Gedankenkreis, der fast mehr eine besondere Richtung darstellt, in welcher ein gemeinsamer geistiger Besitz angeeignet und verwerthet wird, als dass er selbst ein völlig getrennter Besitz wäre. Wenn durch die Entwicklung der selbstbewussten Persönlichkeit das Individuum allmählich sich löst von der Gemeinschaft der es zunächst angehört, so kehrt es auf einer höheren Stufe des Selbstbewusstseins nur reicher an geistigem Inhalt zu dieser Grundlage zurück, indem es mit Bewusstsein die Stelle erfasst, die ihm in der Gemeinschaft zukommt, und indem es durch Cultur und Geschichte Gedankenkreise sich aneignet, die ihm ursprünglich fremd waren. Der nämliche Process aber, der hier in dem zum Abschluss persönlicher Selbstbewusstheit gelangten Einzelleben sich abspielt, wiederholt sich in der Entwicklung des geistigen Lebens der Menschheit nur in unendlich umfassenderem Masse, wie uns die Gegensätze der in der Gegenwart sich vorbereitenden Lebensanschauungen zu denjenigen vorangegangener Jahrhunderte verrathen. Denn, wenn nicht alle Zeichen trügen, so vollzieht sich heute eine Umwälzung der Geister, in welcher der einseitige Individualismus der Aufklärungszeit

zur universellen Tendenz der antiken Weltanschauung zurückkehrt, wobei diese zugleich durch die freiere Auffassung der menschlichen Persönlichkeit bereichert wird, die wir jenem Individualismus verdanken.

Der Massstab für die Grenze zwischen Individualwille und Gesammtwille und innerhalb des letzteren wieder zwischen den weiteren und engeren Gestaltungen desselben ist für uns demnach kein hypothetischer, sondern ein thatsächlicher, kein ausserhalb des Bewusstseins liegender, sondern ein vollbewusster. Wille und Vorstellungsinhalt des Bewusstseins sind individuell, insoweit sie der individuellen Persönlichkeit specifisch eigenthümlich sind; sie gehören zu einem Gesammtwillen, insoweit sie einer Gesellschaft von Individuen gemeinsam sind. Besteht die individuelle Seele immer nur in der actuellen seelischen Thätigkeit, nicht in einem davon verschiedenen für sich existirenden Substrat, so ist damit von selbst die Berechtigung gegeben jenem Gesammtwillen keinen geringeren Grad von Realität zuzuschreiben als dem Individualwillen. Selbst die historische Continuität, die unser Bewusstsein mit demjenigen einer andern Zeit verbindet, besitzt genau so viel Wirklichkeit, als ihr im Bewusstsein zukommt. Vergangene und künftige Geschlechter leben mit uns wirklich ein Leben, nicht bloss scheinbar, wie dies der psychologische Atomismus annimmt. Cultur und Geschichte bilden ein wahres Gemeinleben, nicht bloss eine zufällige Resultante zahlloser Einzelbestrebungen, die sich nur äusserlich berühren und in ihren letzten Zielen weit auseinandergehen.

Nicht jeder Individualwille aber hat in dem Ganzen der geistigen Entwicklung die gleiche Bedeutung. Auch hier gilt der Satz: so viel Actualität, so viel Realität. Der Einzelwille, der von den die Gesammtheit bewegenden Vorstellungen und Strebungen erfüllt ist und sie in seiner eigenen Thätigkeit zu selbstbewusster Wirksamkeit erhebt, ist nicht nur der Vollbringer des Gesammtwillens, sondern auch selbst wieder in eminentem Masse befähigt die Züge seines individuellen Geistes der Gemeinschaft aufzuprägen. Nichts ist daher einseitiger als, wie es dem speculativen Historismus Hegel's widerfuhr, nur in dem Gesammtwillen die objective ethische Macht, in dem Individualwillen nichts als dessen unbewussten Träger und Vollbringer zu sehen. Das ist der volle Gegensatz zu dem ebenso einseitigen Individualismus des vorangegangenen Zeitalters, ein Gegensatz, der denn auch — nach der bekannten Regel, dass sich die Extreme berühren, — gelegentlich innerhalb der Hegel'schen Schule selbst in den äussersten Individualismus übersprang*).

*) Hierher gehören Ludwig Feuerbach und namentlich Max Stirner mit seinem Buch „Der Einzige und sein Eigenthum"; verwandter Art sind aber auch die Bestrebungen Ferdinand Lassalle's, der in eigenthümlicher Weise die in der französischen Revolution zur That gewordenen extrem individualistischen Ideen eines Rousseau mit Hegel'schem Historismus verbindet.

Zunächst allerdings schöpft das individuelle Bewusstsein ganz und gar aus dem Schatz der ihm von aussen zugeführten, ihm mit seiner Umgebung gemeinsamen Ideen. Aber allmählich verarbeitet es diese selbständig, und es entwickeln sich in ihm Willensimpulse, die zwar in der allgemeinen Willensrichtung vorgebildet, nicht aber zureichend zusammengefasst sind, um als actuelle Kräfte wirksam zu werden. Hier kommt nun dem Individualwillen die Eigenschaft energischer und selbstbewusster Concentration auf bestimmte Ziele zu statten, die dem Gesammtwillen so lange abgeht, als ihm solche Ziele nicht durch einzelne, die Willensrichtung ihrer Zeit und Umgebung in sich sammelnde Individuen gezeigt werden. Hierauf beruht die ungeheure Bedeutung der führenden Geister. In jedem Einzelbewusstsein spiegelt sich in irgend einer Weise das Gesammtbewusstsein an dem es theilnimmt, aber zumeist einseitig und beschränkt; und namentlich wird das Mittelmass der Begabungen überall durch eingewurzelte Vorurtheile von einer freieren Auffassung der Dinge zurückgehalten. Vorurtheile sind überkommene Denkgewohnheiten, Ideen einer vergangenen Zeit, die für diese meist adäquat waren, angewandt auf Probleme der Gegenwart aber zu täuschenden Trugbildern werden. Das Gedächtniss ist ja dasjenige seelische Vermögen, welches in uns Allen am meisten geübt wird. Es lässt uns die Gegenwart im Lichte der Vergangenheit und die Zukunft im Lichte der Gegenwart sehen. Führende Geister sind aber niemals diejenigen, die am überkommenen Stoff kleben. Vielmehr sind sie es, die sich der treibenden Kräfte des öffentlichen Geistes klarer als Andere bewusst werden, die diese Kräfte in sich gesammelt und so sich befähigt haben aus eigenem Vermögen deren Richtung zu bestimmen oder zu verändern, so weit dies innerhalb der Grenzen der allgemeinen Willensrichtungen geschehen kann.

Wie die Kräfte des Individualwillens je nach der Macht, die er ausübt, und der Gunst der Bedingungen, unter denen er sich entfalten kann, engere oder weitere Kreise zieht, so steht ihm aber auch der Gesammtwille nicht als ein einziger und untheilbarer sondern als eine Stufenordnung einheitlicher Willensmächte gegenüber. Jede engere Gemeinschaft, welche durch übereinstimmende Vorstellungen und Bestrebungen von dem allgemein menschlichen Hintergrunde sich abhebt, repräsentirt einen Gesammtwillen, der in allen den Eigenschaften selbständige Realität besitzt, in denen er als selbstthätige Kraft theils auf die Einzelwillen, die unter ihm enthalten sind, theils auf die ihm übergeordneten Lebenskreise einwirkt. So ist der Individualwille nur das letzte Glied einer Stufenfolge, deren aufsteigende Ordnung sich schliesslich im Unendlichen verliert. Denn die Willensantriebe, die ein allgemein menschlicher Besitz sind, stehen ihrerseits wieder unter dem Einflusse historischer Bedingungen, deren letzte Gründe für uns unerforschlich bleiben. Darum postulirt die religiöse Weltanschauung, diesen unendlichen Regressus ergänzend, den göttlichen Willen als eine

letzte und höchste Einheit, aus der sich alle jene Stufen endlicher Verwirklichung des Willens entfalten.

Auch der Begriff des führenden Geistes gewinnt aber durch diese Stufenfolge der Willensentwicklungen eine nach Inhalt und Umfang veränderliche Bedeutung. Familie, Gemeinde, Berufsverband, Schule, Bildungsgemeinschaft und Staat, alle diese Lebenskreise beruhen auf einer Wechselwirkung von Individual- und Gesammtwillen, wobei in der Mehrzahl der Individualwillen das passive, empfangende Moment überwiegt, während jene actuelle Wirksamkeit, aus welcher alle Veränderungen und Neugestaltungen entspringen, ausschliesslich den führenden Geistern zufällt. So ist der Individualwille überall die ursprüngliche schöpferische Kraft des Geistes. Die ungeheuren Wirkungen, die auf uns fortan die Gesellschaftskreise ausüben, in denen wir entstanden sind und leben, gehen zwar aus Gesammtkräften hervor, die sich niemals in eine blosse Summe isolirter Willenselemente zerlegen lassen; aber jeder neue Anstoss in dieser Entwicklung führt auf einen individuellen Ursprung zurück. Denn hierin liegt ein wichtiger Charakterzug jeder Art geistigen Lebens, dass das Einzelne nicht vereinzelt bleibt sondern allgemein wird. Der Individualwille geht in den Allgemeinwillen über, um aus diesem abermals individuelle Geister von schöpferischer Kraft zu erzeugen.

Auch dieser durch die Anschauung des Weltlaufs unmittelbar sich darbietenden Idee gibt die religiöse Vorstellung ihren Abschluss, indem sie mit der Gottesidee die Vorstellung eines lenkenden Geistes verbindet, dessen persönlicher Willensact der letzte Grund der gesammten geistigen Entwicklung sei, einer Entwicklung von welcher der empirische Weltlauf nur abgerissene, in ihrer Vereinzelung schwer zu enträthselnde Bruchstücke uns darbietet. So verbindet das religiöse Denken in der transcendenten Gottesidee die beiden in der Erscheinungswelt überall auseinanderfallenden Momente des Willens. Denn Gott ist dem religiösen Bewusstsein der schöpferische Weltwille, als solcher aber ist er nothwendig Individualwille und Gesammtwille zugleich.

3. Die Willensfreiheit.

a. Die allgemeinen Merkmale der Freiheit.

Freiheit ist die Fähigkeit eines Wesens durch selbstbewusste Motive unmittelbar in seinen Handlungen bestimmt zu werden. Das Gegentheil der Freiheit ist der Zwang, welchen wir überall da voraussetzen, wo die unmittelbaren Ursachen des Handelns ausserhalb des Selbstbewusstseins liegen.

Das Vorhandensein psychischer Thätigkeiten als innerer Motive genügt demnach nicht als Kriterium der Freiheit. Der Träumende, der Geistes-

kranke handeln nicht frei, obwohl sie Motiven folgen deren sie sich bewusst werden. Ebenso sind alle reinen Triebhandlungen unfrei: das eine Motiv, durch das sie determinirt sind, wirkt zwingend, weil keine andern Beweggründe existiren, welche es aufheben könnten. Zur Freiheit gehört zunächst Willkür. Aber auch diese reicht nicht aus: der Geisteskranke kann Motive gegen einander abwägen und in der Ausführung seiner That mit bedachtsamer Ueberlegung verfahren; wir sprechen dennoch die eigentliche Freiheit der Entschlüsse ihm ab. Nicht dass eine Wahl stattfindet, sondern dass die Wahl selbst eine freie sei, erscheint uns als das wahre Kennzeichen einer freien Handlung; und frei nennen wir die Wahl, wenn sie mit Selbstbewusstsein geschieht. Das Selbstbewusstsein aber nehmen wir in diesem Fall nicht bloss in jenem allgemeinsten psychologischen Sinne, in welchem es mit dem einfachen Ichbewusstsein identisch ist, sondern in der tieferen Bedeutung eines Bewusstseins der eigenen Persönlichkeit mit allen ihren auf der zurückgelegten Willensentwicklung beruhenden Eigenschaften. Seiner selbst bewusst sein heisst also in diesem Falle: der eigenen durch die vorangegangene Willensentwicklung bestimmten Persönlichkeit bewusst sein, und selbstbewusst handeln heisst: mit dem Bewusstsein der Bedeutung handeln, welche die Motive und Zwecke für den Charakter des Wollenden besitzen. Der Träumende und der Geisteskranke können nicht nur willkürlich, sondern sogar in dem allgemeinen Sinne selbstbewusst handeln, dass sie eine Vorstellung ihres Ich besitzen. Sie handeln aber nicht in dem engeren ethischen Sinne selbstbewusst, in welchem dieses Selbst die ganze durch die seitherige Geistesentwicklung bestimmte und nicht durch Krankheit oder störende äussere Einflüsse alterirte Persönlichkeit in sich schliesst.

b. Die Causalität des Willens.

Dass die freie Handlung in der hier definirten Bedeutung eine durch psychische Causalität bedingte ist, liegt eigentlich in ihrer Definition schon ausgedrückt. Freiheit ist nicht Mangel wirkender Ursachen, sondern Mangel solcher Ursachen, welche jene psychische Causalität ganz oder theilweise aufheben. Auch darin ist die Causalität des Willens in Uebereinstimmung mit andern Formen causaler Beziehung, dass sie in eine unendliche Reihe zurückführt. Darum wird die Verkehrung des wahren Gegensatzes von Freiheit und Zwang in den falschen von Freiheit und Causalität nicht verbessert, wenn man, im Anschlusse an Kants Lehre vom intelligibeln Charakter, zwar die Willenshandlung selbst auf psychische Causalität zurückführt, aber diese letztere in ein an sich ursachloses Sein der Persönlichkeit verlegt. Schon unsere praktische Beurtheilung widerspricht dieser Auffassung, welche die Unterbrechung der Causalität nur um eine Stufe weiter zurückschiebt, ebenso sehr wie der andern, die sie schon bei der Handlung

selbst eintreten lässt. Wir bringen bei jener Beurtheilung die ganze Vorgeschichte der handelnden Persönlichkeit nicht weniger in Rechnung wie die unmittelbar bestimmenden Motive. Auf das Freiheitsbewusstsein aber kann man sich in dieser Frage nimmermehr berufen; denn dieses sagt uns, dass wir ohne Zwang, es sagt uns niemals, dass wir ohne Ursache handeln, oder dass die Beweggründe die uns bestimmen von ursprünglichen Anlagen und Lebensschicksalen unabhängig seien.

So würde denn dieser ganze Streit um die Willenscausalität kaum begreiflich sein, wenn nicht bei Gegnern wie Anhängern derselben ein Missverständniss mit unterliefe, welches in der That Zwang und Causalität in äquivalente Begriffe umzuwandeln droht. Dieses Missverständniss besteht in der Substitution der mechanischen an Stelle der psychischen Causalität. Es ist hier für die neueren Gestaltungen der Willenslehre verhängnissvoll geworden, dass Kant, der in dieser Frage immer noch den grössten Einfluss ausübt, den fundamentalen Unterschied des geistigen und des naturalistischen Causalbegriffs völlig verkannte, da er Causalität überhaupt und mechanische Causalität geradezu in synonymem Sinne gebrauchte. Nun empfängt aber der Causalbegriff in seiner Anwendung auf die Natur durch den für die Auffassung der letzteren massgebenden Begriff der Materie ein specifisches Gepräge, welches seiner allgemeinen logischen Bedeutung fremd ist. Das an jenen Begriff innig geknüpfte Princip der Constanz führt nämlich gewisse Principien mit sich, die alle Causalität der Natur beherrschen, so dass sie hier geradezu als Corollarsätze des Causalgesetzes betrachtet werden können. Hierher gehören jene Erhaltungsgesetze, in welchen das Princip der Constanz der Materie zur Wirksamkeit in den Naturvorgängen gelangt, allen voran das Princip der Aequivalenz von Ursache und Wirkung.

Nun verliert der materielle Substanzbegriff, der unserer Erkenntniss der Naturvorgänge als Hülfsmittel dient, für die Auffassung der Erkenntniss- und Willensthätigkeiten selbst jede Bedeutung. Will man aber die Begriffe von Energie und Kraft auf das geistige Gebiet übertragen, so kann hier, zufolge den Erfahrungen die schon jede individuelle geistige Entwicklung uns darbietet, nur ein im vollen Gegensatze zum Aequivalenzprincip stehender Grundsatz gültig sein. In seiner Anwendung auf die Willenshandlung kann ein solches Princip wachsender geistiger Energie keine andere Bedeutung haben als die, dass die Effecte der Willenshandlungen zwar stets durch bestimmte psychische Ursachen determinirt, dass sie aber in diesen Ursachen selbst nicht schon enthalten sind. In der That ist das auch überall der Standpunkt der Beurtheilung, den wir irgend welchen Willenseffecten gegenüber einnehmen, und der nirgends klarer zur Geltung kommt als bei den vollkommeneren geistigen Willensschöpfungen. Niemand wird anstehen eine poetische Schöpfung aus den Bedingungen zu erklären, unter denen der Dichter lebt, denkt

und sich entwickelt hat. Niemand aber wird die absurde Meinung verfechten, dass hier das letzte Ergebniss geistiger Thätigkeit im selben Verhältniss unmittelbarer quantitativer Aequivalenz stehe, wie etwa die von einer fallenden Kugel hervorgebrachte Wirkung der zu ihrer Erhebung aufgewandten Arbeit äquivalent ist.

Eine unmittelbare Consequenz dieses Verhältnisses ist es, dass auf geistigem Gebiet eine einigermassen zureichende Causalerklärung immer nur in rückläufiger Richtung, d. h. in Bezug auf die bereits abgelaufenen Causalreihen, nie aber in vorwärtsgehender Richtung möglich ist. Naturereignisse können wir unter günstigen Umständen mit Gewissheit voraussagen. Bei geistigen Ereignissen vermögen wir höchstens die allgemeine Richtung zu bestimmen, in der sie erfolgen, niemals aber die besondere Gestaltung, die sie annehmen werden. Es gibt eine geistige Geschichte der Vergangenheit, keine der Zukunft, und noch jeder geschichtsphilosophische Versuch, der sich vermass kommende Ereignisse vorauszusagen, ist auf bodenlose Abwege gerathen. Denn die Fiction der Laplace'schen Weltformel ist nicht bloss desshalb auf das geistige Geschehen unübertragbar, weil ihre Aufstellung hier an der unabsehbaren Complication der Ereignisse scheitert, sondern weil sie an und für sich mit den Gesetzen des geistigen Geschehens im Widerspruche steht.

c. Determinismus und Indeterminismus.

Die gewöhnliche Auffassung verwechselt nun diese Unmöglichkeit Ereignisse vorauszusehen mit der Verursachung der Ereignisse. Weil Niemand vorauszusehen vermag, wie die geistige Causalität im einzelnen Fall sich gestalten werde, desshalb soll diese Causalität überhaupt nicht vorhanden sein. Da nun aber in jener falschen Substitution des naturalistischen Causalbegriffs der vulgäre Determinismus und Indeterminismus vollkommen einig sind, so kann man sich nicht wundern, wenn diese Standpunkte auch im Endresultat einander näher kommen, als ihnen selber bewusst ist. Indem nämlich der gewöhnliche Determinismus die ganze Beweiskraft der Unverbrüchlichkeit der Naturcausalität zuwälzt, betrachtet er als die entfernteren Ursachen des Willens die physischen Gehirnprocesse, die in ihrer Abhängigkeit von dem allgemeinen Naturlauf vollständig determinirt seien; unter diesen Gehirnprocessen ist ihm dann der letzte allein mit einer innerlich wahrnehmbaren Bewusstseinsthätigkeit verbunden: motorischer Reiz und Willensimpuls fallen hier zusammen. Auf psychologischem Wege wird also die Willenscausalität nicht weiter zurückverfolgt, sondern hier erscheint jeder Willensact als causa sui. So ist der physiologische Determinist zugleich psychologischer Indeterminist. Auf der andern Seite ist der gewöhnliche Indeterminismus, in dem Bestreben den Forderungen der Naturcausalität gerecht zu werden, meistens gerne

bereit mit Kant eine doppelte Beurtheilungsweise der äussern Willenshandlungen zuzulassen: als physische Processe sollen sie der allgemeinen Naturcausalität unterzuordnen, als innere Willensacte sollen sie von jeder Causalität frei oder nur durch den intelligibeln, der Causalitätskategorie nicht unterworfenen Charakter bestimmt sein. Wo ist hier noch ein Unterschied, ausser etwa darin, dass man dort auf die physiologische, hier auf die psychologische Seite das grössere Gewicht legt? In der That, es scheint überflüssig dass sich diese Gegner ereifern; sie könnten sich versöhnt die Hände reichen. In der falschen naturalistischen Verengerung des Causalbegriffs und in der Aufhebung der psychologischen Willenscausalität sind sie vollkommen mit einander einig. So ist denn auch das Endresultat ein übereinstimmendes: es besteht in dem Verzicht auf jede wissenschaftliche Erklärung. Denn die Phantasien des physiologischen Determinismus von einer schliesslich aus dem allgemeinen Naturlauf abzuleitenden Mechanik der Hirnmolecüle wird man im Ernst für eine solche Erklärung nicht nehmen wollen. Statt den leicht zu ebnenden Weg der psychologischen Untersuchung einzuschlagen, begnügt man sich mit der Anweisung auf eine imaginäre Wissenschaft der Zukunft, die ihrer Natur nach nie zur Wirklichkeit werden kann. Denn man irrt, wenn man glaubt, die Idee des Unendlichen komme immer erst bei der directen Frage nach den letzten Grenzen von Raum, Zeit und Causalität im Universum zur Geltung. Sie spielt in jedem einzelnen Fall ihre Rolle, wo der Naturlauf ein einzelnes Geschehen darbietet, in welchem sich unmittelbar Bedingungen verdichtet haben, deren gesonderte Auffassung nur möglich wäre, wenn wir eine Einsicht in den gesammten unendlichen Naturlauf besässen. Die Mechanik des menschlichen Gehirns nach dem Vorbilde eines einfachen astronomischen Problems behandeln zu wollen, ist daher ein Unterfangen, das ungefähr die nämliche Aussicht auf Verwirklichung hat wie der Plan, das Gewicht sämmtlicher Weltkörper zu ermitteln oder den Schwerpunkt des ganzen Universums zu bestimmen. Um so phantastischer ist der Verzicht auf die psychologische Untersuchung der Willenserscheinungen zu Gunsten einer solchen im Unendlichen schwebenden allumfassenden Naturcausalität, als man damit die nächste Gelegenheit, über die Bedingungen des organischen Lebens Aufschluss zu gewinnen, zu Gunsten einer illusorischen Hoffnung verabsäumt. Denn es ist unzweifelhaft, dass gerade die unter dem unmittelbaren Einfluss bestimmter psychischer Motive stehenden Trieb- und Willkürhandlungen bei der Entwicklung der Lebensformen von der grössten Bedeutung sind*).

Hier erhebt sich nun aber eine metaphysische Schwierigkeit, an der wir, um kein Dunkel bestehen zu lassen, nicht vorübergehen dürfen. Wenn die physische und die geistige Causalität in so wesentlichen Beziehungen

*) Vgl. hierzu meine Logik, II, S. 449, 471.

von einander verschieden sind, — wie sollen wir es uns dann erklären, dass trotzdem beide nicht bloss bei allen sinnlichen Geistesthätigkeiten einander parallel gehen, sondern dass sie auch überall scheinbar in einander eingreifen, die physische in die psychische in unserm ganzen, von der Einwirkung äusserer Eindrücke abhängigen Vorstellungsleben, die psychische in die physische bei den Willenshandlungen und bei allen von ihnen abhängigen vorübergehenden oder bleibenden Veränderungen in der Aussenwelt? Es versteht sich von selbst, dass hier die praktische Lebensauffassung immer bei der dualistischen Betrachtung stehen bleiben wird, und dass auch die Wissenschaft, um Weitläufigkeiten zu vermeiden, gelegentlich nicht umhin kann sich der Sprache des gewöhnlichen Lebens zu bedienen, ähnlich etwa wie der Astronom von dem Aufgang der Sonne redet, ohne dass es seine Absicht ist dem Copernikanischen Weltsystem untreu zu werden. Da aber aus der Metaphysik der Dualismus der gemeinen Erfahrung keineswegs so endgültig verbannt ist wie die Ptolemäische Ansicht aus der Astronomie, so wird es unerlässlich sein hier mit einigen Worten anzudeuten, wie der Ausdruck „Wechselwirkung“ überall da, wo er im Vorangegangenen oder Nachfolgenden angewandt auf das Verhältniss des Physischen zum Psychischen vorkommt, metaphysisch zu deuten sei*).

d. Die geistige und die mechanische Causalität.

Die äussere Natur bildet einen Bestandtheil unseres Bewusstseins. Motive, die der unmittelbaren inneren Erfahrung angehören, veranlassen uns, aus dem gesammten Inhalt des geistigen Lebens zunächst die Vorstellungen auszusondern, und dann diese selbst wieder in Objecte und in Bilder von Objecten zu unterscheiden. Aus dem Zusammenhang der Objecte besteht endlich die Gesammtvorstellung der Aussenwelt, die demnach ebenso wie jedes einzelne ihrer Objecte zu unsern inneren Erlebnissen mit gehört und hiervon abgesehen keine Realität besitzt, da alle jene Elemente, welche die Unterscheidung innerer und äusserer Erfahrung bedingen, selbst nichts anderes als geistige Acte, Thatsachen unseres Bewusstseins sind. Stelle ich ein Object mir gegenüber, so habe ich damit immer nur eine Trennung in meinem Bewusstsein vorgenommen: das äussere Object hört nicht auf unmittelbares inneres Erlebniss

---

*) Ich habe es leider mehrmals erfahren müssen, dass Philosophen und Physiologen, trotz meiner ausdrücklichen Erklärungen an entscheidenden Stellen (z. B. Physiologische Psychologie, II, S. 451 ff. Logik, I, S. 486), meine Ausdrücke in dem oben angedeuteten Sinne missverstanden. Ich erkläre darum hier ein für allemal, dass ich an den Cartesianischen Influxus physicus nicht glaube, und dass also überall wo von der Wirkung seelischer Thätigkeiten auf den Körper oder umgekehrt die Rede, dieser Ausdrucksweise die nachfolgende metaphysische Interpretation zu geben ist.

zu sein, und die Vorstellung dass es aussen sei gehört eben mit zu meiner Vorstellung. Ebenso gehört die ganze Verarbeitung der Objecte durch das begriffliche Denken, wie dasselbe schon die einfache Objectvorstellung begleitet, sodann in die Auffassung der gemeinen Erfahrung über den Zusammenhang der Dinge sich fortsetzt und schliesslich mit den durch die Wissenschaft fixirten Begriffen endigt, ganz und gar mit zu diesen geistigen Erlebnissen. Die ganze Aussenwelt ist die Welt unserer Anschauungen und Begriffe, und sie ist als solche nichts als ein Erzeugniss unserer geistigen Thätigkeit.

Zu diesem Thatbestand unserer Erfahrung bringt das wissenschaftliche Denken namentlich insofern ein wichtiges neues Moment hinzu, als dasselbe dem Einheitstrieb unserer Vernunft durch die logische Forderung, alle Erfahrung in einen widerspruchslosen Zusammenhang zu bringen, Genüge zu leisten sucht. Diese Forderung erhebt sich begreiflicher Weise am eindringlichsten denjenigen Thatsachen gegenüber, welche sich ihr am leichtesten fügen: als solche sind aber frühe schon jene Vorstellungen erkannt worden, die wir die Objecte der Aussenwelt nennen. Die Constanz dieser Objecte und die Regelmässigkeit ihrer Beziehungen hat hier längst Begriffsbildungen angeregt, welche für gewisse Gebiete von Naturereignissen das Postulat der widerspruchslosen Verknüpfung nach Denkgesetzen als sicher erfüllbar, für andere wenigstens als möglich erscheinen liessen. Die empirische Constanz der Objecte hat sich im Gefolge dieser Bestrebungen zu dem Begriff einer absolut beharrenden Grundlage der Erscheinungen, der Materie, verdichtet, einem gänzlich hypothetischen Begriff, der sich aber für alle weiteren principiellen Feststellungen äusserst fruchtbar erwies, und auf den namentlich alle die oben erwähnten Constanzgesetze, welche der Naturcausalität ihre specifische Färbung geben, zurückführen. Erinnern wir uns nun, dass das Causalprincip nichts anderes als die Anwendung jenes logischen Postulates eines widerspruchslosen Zusammenhangs auf einen beliebigen Erfahrungsinhalt, d. h. auf alle möglichen Bewusstseinsthatsachen, ist, so erhellt von selbst, dass es nur die besonderen Bedingungen jenes bestimmten Erfahrungsgebietes sind, denen die Constanzgesetze ihren Ursprung verdanken; während für alle sonstigen geistigen Thätigkeiten, bei denen eine solche Beziehung auf constante Objecte hinwegfällt, zwar die Forderung causaler Beziehung, ohne die wir überhaupt nichts denken können, erhalten bleibt, dagegen jene speciellen von einem hypothetischen materiellen Substrat abhängigen Voraussetzungen gegenstandslos werden.

Der Begriff einer constanten Substanz für diejenigen Vorstellungen, welche wir Objecte nennen, bringt nun aber noch die weitere Voraussetzung für die Naturcausalität mit sich, dass diese eine in sich geschlossene sei. Da alle Motive, welche zur Annahme der Materie führten, schliesslich zu dem einen sich verbinden, in ihr einen allgemeinen Träger aller

Naturcausalität zu denken, so dass alles Geschehen auf objectiven Wechselwirkungen der Theile dieses Substrates beruhe, so ist einleuchtend, dass diese ganze Voraussetzung durchbrochen würde, wenn man annehmen wollte, dass es ausserhalb der Materie noch Substrate gebe, welche an dieser Eigenschaft theilnehmen. Entweder sind diese Substrate selbst wieder als Materie zu denken, dann wird an der Sache nichts geändert; oder sie sind nicht Materie, dann ist der Begriff der letzteren überhaupt illusorisch. denn sie ist in Wahrheit nicht mehr der allgemeine Träger der Naturcausalität. Zu diesem naturphilosophischen gesellt sich aber noch ein tieferer rein metaphysischer Widerspruch: die Materie ist ein hypothetischer Begriff, den wir, folgend den Antrieben die einerseits die relative Constanz der Objecte, anderseits unser logisch begründendes Denken ausübt, gebildet haben. Dass dieses hypothetische Substrat für gewisse unter unsern Vorstellungen auf andere Vorstellungen oder gar auf unser Denken überhaupt Wirkungen ausübe, oder dass umgekehrt irgend welche geistige Thätigkeiten als solche auf jenes Substrat herüberwirken, ist ein völlig absurder Gedanke, der überhaupt nur entstehen konnte, indem man zuerst ein Erzeugniss unseres begrifflichen Denkens in ein von diesem völlig unabhängiges Wesen verwandelte und dann, um die Sinnlosigkeit voll zu machen, sogar die geistige Thätigkeit selbst wie ein diesem von ihr erzeugten Begriff ähnliches Wesen betrachtete. Folgerichtig mussten dann in einem solchen Begriff alle Widersprüche vereinigt werden, die jemals in menschlichem Denken neben einander Platz fanden. Die Seele sollte immateriell sein und doch wie Materie auf Materie wirken und Wirkungen empfangen können. Sie sollte an sich beharrlich sein, und doch in allen Erscheinungen, in denen sie uns überhaupt nur gegeben ist, die grösste Veränderlichkeit besitzen. Sie sollte einfach und doch von einem unendlich mannigfaltigen Inhalte erfüllt sein. Der Erfolg dieses widerspruchsvollen Begriffs einer immateriellen Materie, einer nie beharrenden Substanz, eines unendlich theilbaren Atoms war natürlich kein anderer, als dass derselbe eine überflüssige metaphysische Zugabe bildete, welche die Auffassung des geistigen Lebens in Verwirrung brachte, statt sie zu erleichtern.

Zu den Vorstellungen, die wir Objecte nennen, gehört auch unser eigener Körper. Er ist dasjenige Object, welches wir in Folge der regelmässigen Beziehungen, in denen seine Veränderungen zu den Veränderungen der andern Objecte stehen, als das Substrat aller unserer Vorstellungen betrachten. Auch das ist nur eine, wenn auch in eine sehr frühe Zeit zurückreichende, aber im einzelnen doch erst durch die Wissenschaft ausgebildete causale Construction unseres Denkens. Wie andere materielle Objecte so empfängt unser Körper Einwirkungen von andern Körpern und übt wieder solche auf sie aus. Gewisse dieser Wirkungen auf uns fassen wir auf als materielle Vorgänge, die unsere Vorstellungen begleiten, andere als solche, die unsern Willensimpulsen parallel gehen. Alle diese

körperlichen Vorgänge in uns subsumiren wir selbstverständlich den materiellen Constanzgesetzen, denn nur unter dieser Voraussetzung können wir ja überhaupt den Begriff eines constanten Substrats der Aussendinge erzeugen. So ergibt sich für die gesammte objective Vorstellungswelt unseres Bewusstseins die nothwendige Idee eines Parallelismus unserer Vorstellungen und der ihnen entsprechenden Bewegungsvorgänge ihres hypothetischen Substrats, der Materie. Die Objecte werden nach dieser Auffassung zu unseren Vorstellungen, indem sich unser Körper an den Wechselwirkungen jenes Substrats betheiligt. Aber dieser Parallelismus bezieht sich nicht, wie es Spinoza sich dachte, auf zwei unabhängig von einander gegebene unendliche Wirklichkeiten, sondern auf eine einzige, die wir in der Form der Vorstellungen so wie sie uns unmittelbar gegeben ist auffassen, in der Form der materiellen Bewegungsvorgänge so wie wir sie nach ihrer begrifflichen Verarbeitung voraussetzen. Da nun aber die Objecte der Aussenwelt nur einen Theil unseres geistigen Lebens bilden, und da insbesondere alle intellectuellen Verknüpfungen derselben sowie die Gefühlsreactionen unseres Bewusstseins nicht selbst zu den Objecten gehören, so kann auch nur die der Empfindung angehörende sinnliche Aussenseite des geistigen Lebens in bestimmten materiellen Vorgängen ihr Substrat finden. In Bezug auf alle diese in einer doppelten, einer unmittelbaren sinnlichen und einer mittelbaren materiellen Form von uns aufgefassten Processe muss dann zugleich die Forderung einer doppelten Causalität sich erheben: als Vorstellungen nehmen die sinnlichen Elemente des Bewusstseins Theil an der psychologischen Causalität des letzteren, als materielle Bewegungsvorgänge gehören sie zu der mechanischen Causalität der äusseren Natur. Beide Causalitäten verhalten sich aber ähnlich zu einander wie die ihnen entsprechenden Substrate. Die geistige Causalität ist die unmittelbare, uns direct gegeben als Beziehung von Motiven und Zwecken des Denkens; sie bedarf keiner diesem unmittelbaren Thatbestand des Denkens hinzugefügten Voraussetzung. Die mechanische Causalität ist die mittelbare: sie wird zwar angeregt durch den Inhalt gewisser unmittelbar gegebener Vorstellungen; aber diese bilden nur die Gelegenheitsursachen zur Anwendung begrifflicher Constructionen, deren Fundamente vollkommen hypothetisch und allein durch das Postulat der widerspruchslosen Verknüpfung aller auf Objecte bezogenen Vorstellungen gerechtfertigt sind.

Es ist eine selbstverständliche Folge theils des ausserordentlich begrenzten Horizonts unserer Erfahrung theils der beschränkten Fähigkeiten unseres Erkennens, dass wir die innere ebenso wie die äussere Causalität immer nur zwischen engen Grenzen die erstere unmittelbar aufzufassen, die letztere unter Benutzung hypothetischer Voraussetzungen in Anlehnung an die exacte Zergliederung der Erfahrung zu verfolgen im Stande sind. Aber der logische Charakter des Causalbegriffs bringt es mit sich, dass wir

trotzdem die Forderung einer durchgängigen causalen Bestimmtheit aller geistigen Handlungen und nicht minder die Forderung eines unverbrüchlichen Zusammenhangs aller Naturvorgänge nach mechanischer Causalität erheben. Diese Forderungen sind regulative Ideen. Sie weisen uns an, alles Geschehen innerhalb der ihm eigenthümlichen Causalitätsform so weit wie immer möglich zurückzuverfolgen und nirgends die Annahme eines ursachlosen Ereignisses zuzulassen. Aber da beide Reihen ins Unendliche sich erstrecken, so können selbstverständlich jene Ideen nicht die geringste Aussicht auf eine wirkliche Erfüllung der in ihnen gelegenen Forderungen erwecken. Vielmehr wird menschliches Denken, so weit es auch kommen mag, immer im Endlichen und also von jenem letzten Ziel unendlich entfernt bleiben.

Sind aber auch beide Ideen Anweisungen auf einen unendlichen Regressus, so handelt es sich doch bei beiden um Unendlichkeiten von verschiedener Art. Die mechanische Causalität, gebunden an die constante materielle Substanz, erscheint, sobald man ein endlich begrenztes Universum oder einen zureichend isolirten Theil eines unendlichen Weltganzen voraussetzt, als ein zwar durch die wirkliche Ausmessung nie zu erschöpfender, aber doch nicht im eigentlichen Sinne unendlicher Causalverlauf. Hier ist die Laplace'sche Weltformel eine Fiction, die immerhin für die allgemeine Richtung, in der sich die exacte Naturforschung bewegt, kennzeichnend ist. Dagegen ist die geistige Causalität ein nie zu erschöpfender, immer neue geistige Schöpfungen erzeugender Process. Angenommen selbst, die Summe möglicher Vorstellungen wäre für den endlichen in bestimmte zeitliche und räumliche Schranken der Existenz eingeschlossenen menschlichen Geist eine irgendwie begrenzte, so würde doch die Summe intellectueller Processe, denen diese Vorstellungen als sinnliche Substrate dienen können, eine unbeschränkte bleiben, und vermöge des in allen geistigen Entwicklungen wahrzunehmenden Wachsthums der Energie könnte von einer Voraussage künftiger Schöpfungen selbst bei der vollständigsten Kenntniss des bisherigen Weltlaufs nie die Rede sein. Die Laplace'sche Weltformel ist darum hier nicht ein unerreichbares Ideal, sondern eine falsche Analogie. Dieser Umstand aber, dass die Unendlichkeit der mechanischen Causalität stets eine niedrigere bleibt als die des geistigen Geschehens, macht es nun auch verständlich, dass beide nicht unabhängig neben einander herlaufende, an sich völlig disparate Reihen sind, sondern dass der Mechanismus der Natur in Wahrheit nur ein Theil des allgemeinen Zusammenhangs geistiger Causalität ist. Besteht derselbe doch aus einer Reihe begrifflicher Conceptionen, welche die Vorstellungen die wir Objecte nennen nach dem Princip von Grund und Folge verketten. Die Idee der Aussenwelt sammt allen Begriffen die sich auf sie beziehen ist selbst in dem allgemeinen Causalzusammenhang unseres geistigen Geschehens enthalten. Sie ist ein Product unseres Denkens, hervorgebracht durch die besonderen Bedingungen der objectiven Vorstellungen.

Es gibt keinen verbreiteteren Fehler wissenschaftlicher Systembildungen als den, dass man jene regulativen Ideen, welche unserem begründenden Denken gebieten innerhalb jeder Causalreihe nach den für sie gültigen Principien einen unbegrenzten Fortschritt anzunehmen, selbst als constitutive Principien unseres Erkennens betrachtet. Es gibt eine intellectualistische und eine materialistische Form dieses Fehlers. Hierbei ist der Standpunkt des Intellectualismus an sich der berechtigtere. Denn die regulative Idee, von welcher er ausgeht, umfasst wirklich den gesammten Inhalt unseres Erkennens, die Aussenwelt mit eingeschlossen. Aber er masst sich an, den beschränkten Umfang geistiger Causalität, der dem individuellen Denken zugänglich ist, ins Grenzenlose erweitern zu können. Das Resultat ist, dass Alles „sub specie individualitatis" betrachtet, und dass meist sogar irgend eine besondere Form individueller geistiger Causalität, bald die logische bald die Motivbestimmung des Willens, auf die gesammte Vorstellungswelt übertragen wird. Noch unhaltbarer ist der Standpunkt des Materialismus, da er eine aus den Bedürfnissen des begründenden Denkens, also aus geistiger Causalität hervorgegangene Vorstellung objectiver causaler Verknüpfung zur Causalität überhaupt macht. Hier würde sogar dann, wenn es möglich wäre die regulative Idee eines allgemeinen mechanischen Zusammenhangs der Natur in einen seinem ganzen Inhalte nach bekannten Begriff zu verwandeln, das geistige Leben selbst verschwinden oder höchstens, falls man die den materiellen Gehirnprocessen parallel gehenden psychischen Erscheinungen als unmittelbar mit den ersteren gegeben ansehen wollte, in eine reine Phantasmagorie von Vorstellungen sich verwandeln, welcher der durch unser Denken hergestellte geistige Zusammenhang völlig mangelte. So bleibt denn kein anderer Weg übrig, als den Gedanken einer allumfassenden geistigen Causalität, der unsere gesammten Begriffe von der Aussenwelt mit enthält, als eine letzte regulative Idee festzuhalten. Für alle empirischen Untersuchungen aber entspringen aus dieser Idee zwei Forderungen: erstens alles geistige Geschehen, so weit nur immer möglich, auf die uns unmittelbar gegebenen Gesetze geistiger Causalität zurückzuführen, und zweitens das ganze System unserer Vorstellungen von der Aussenwelt jener specifischen Form einer aus logischen Principien entstandenen, also ebenfalls geistigen Causalität unterzuordnen, die durch die Beziehung dieser Principien auf ein absolut beharrliches, nur der wechselnden Lageverhältnisse in unserem Anschauungsraum fähiges Substrat entsteht. Damit bleibt die mechanische eine Unterform der geistigen Causalität. Für alle empirischen Verhältnisse aber, bei denen neben der unmittelbaren inneren Auffassung der geistigen Processe eine äussere in Frage kommt, ergibt sich die allgemeine Möglichkeit, einerseits diese Processe selbst nach ihren unmittelbaren Eigenschaften in den Zusammenhang des geistigen Geschehens einzureihen, anderseits aber ihre sinnliche

Aussenseite dem mechanischen Causalnexus unterzuordnen. Hierbei kann es sich nun selbstverständlich ereignen, dass bald die physiologische bald die psychologische Auffassung die zugänglichere ist, und dass daher gelegentlich die Psychologie auf eine physiologische, also in letzter Instanz mechanische, oder umgekehrt die Physiologie auf eine psychologische Causalerklärung sich stützen muss. So besitzen wir Anhaltspunkte, welche es uns ermöglichen, die gewöhnlichen Vorstellungsassociationen aus physiologischen Bedingungen der Gehirnmechanik zwar noch keineswegs vollständig abzuleiten, doch immerhin einigermassen begreiflich zu machen*). Ebenso kann es aber geschehen, dass uns für gewisse physiologische Thatsachen Spuren einer psychologischen Causalität zugänglich sind, während an Stelle der mechanischen Erklärung nur eine regulative Idee, nämlich die einer letzten Entstehung aller körperlichen Effecte aus mechanischen Bedingungen übrig bleibt. So ist die objective Zweckmässigkeit der organischen Natur zum Theil verständlich unter der Voraussetzung, dass die organischen Formen, wie wir es bei den Thieren unmittelbar beobachten, durch Willenshandlungen der lebenden Wesen selbst in ihrer Entwicklung bestimmt werden; dagegen wird die Ableitung aus mechanischer Causalität für die meisten dieser Formgestaltungen, namentlich für diejenigen der höheren Thierwelt, voraussichtlich immer nur innerhalb beschränkter Grenzen möglich sein**).

Betrachten wir nun von diesen Gesichtspunkten aus die Willenshandlungen, so kann kein Zweifel sein, auf welcher Seite hier die empirische Causalerklärung zu suchen ist. Insoweit bei ihnen materielle Vorgänge, Nervenerregungen und Muskelactionen, in Frage kommen, wird selbstverständlich das Postulat einer Einordnung derselben in den allgemeinen Zusammenhang mechanischer Causalität bestehen bleiben. Anders als in der Form einer regulativen Idee wird aber dieses Postulat niemals in Frage kommen, da, sobald wir über die nächsten Vorbedingungen der äusseren Bewegungsvorgänge hinausgehen, die mechanische Causalität der Körperbewegungen sich in dem unendlichen Regressus der gesammten Entstehungsgeschichte lebender Wesen verliert. Wäre aber selbst dieser Regressus ausführbar, so würde uns damit immer nur eine Summe mechanischer Actionen gegeben sein, welcher es völlig an jenem Zusammenhang fehlte, der es uns überhaupt erst möglich macht zu entscheiden, ob eine Handlung willkürlich ist oder nicht, inwieweit der Wille durch verschiedene Motive oder nur durch eines sollicitirt wurde u. s. w., kurz: es würde uns von der gesammten Willenscausalität nur derjenige Theil vorliegen, der sich auf jene mit den Willensactionen verbundenen Vorstellungen bezieht, denen wir ein constantes objectives Substrat zuschreiben. So bleibt

*) Vgl. meine Grundzüge der physiologischen Psychologie, II, S. 306.

**) Vgl. hierzu ebend. II, S. 457, und Logik, I, S. 580, II, S. 439 ff.

hier die psychologische Determination die einzige, die bei der Beurtheilung der Willenshandlungen in Frage kommt, denn sie ist diejenige, durch die überhaupt erst der Wille zum Willen wird. Diese psychologische Causalität des Willens läuft nun freilich, wie jede Subsumtion unter Bedingungen, mag sie nun auf die Seite der inneren oder der äusseren Ursachen fallen, ebenfalls in eine unendliche Reihe aus. Dennoch gehört gerade der Wille zu den Formen individueller geistiger Causalität, die wir in verhältnissmässig weitem Umfange zu überblicken vermögen. Nicht bloss die unmittelbaren Ursachen sind uns bei ihm als Motive gegeben, sondern wir leiten auch die Entstehung und die verschiedene Wirksamkeit der Motive wieder aus vorangegangenen Bedingungen der individuellen und bis zu einem gewissen Grade sogar der generellen geistigen Entwicklung ab. So nehmen wir Alle in unserer Beurtheilung des Willens den deterministischen Standpunkt ein, freilich nicht im Sinne jener falschen Uebertragung des naturalistischen Causalbegriffs auf den Willen, dass wir uns anheischig machen die Willenshandlung aus ihren Bedingungen vorauszubestimmen, wohl aber im Sinne des überall gültigen Charakters geistiger Causalität, wonach wir eingetretene Ereignisse aus ihren Ursachen erklären. Ohne diesen psychologischen Determinismus ist keine Psychologie und keine Geisteswissenschaft überhaupt möglich. Ihn aufgeben hiesse gegen das Vernunftgesetz verstossen, nach welchem wir überall zu dem Bedingten die Bedingung zu suchen, die gefundene Bedingung aber immer wieder als ein Bedingtes zu betrachten haben. —

Doch wenn selbst der Indeterminismus mit den psychologischen und logischen Anforderungen in Einklang zu bringen wäre, so würde er immer noch aus ethischen und religiösen Gründen verwerflich sein. In der That, nur der engherzige Egoismus einer Zeit, der die sittliche Weltordnung zu einer nützlichen Einrichtung für das Individuum, die Religion zu einer Anweisung auf eigene künftige Glückseligkeit geworden war, konnte dazu kommen in dem Glauben an eine absolute Causalitätslosigkeit des Einzelwillens das Heil von Sittlichkeit und Religion zu erblicken.

Wenn das Sprichwort sagt, dass man die Menschen an den Früchten ihrer Handlungen erkenne, so lässt sich wenigstens von den philosophischen Lehren auch umgekehrt sagen, dass sie nicht selten erst durch den Charakter derjenigen die sie aufstellen ihre rechte Beleuchtung empfangen. An der Ausbildung des heute die populäre Metaphysik beherrschenden Indeterminismus haben sich vornehmlich zwei philosophische Schulen betheiligt, der scholastische Nominalismus des vierzehnten und fünfzehnten und die theologische Utilitätsmoral des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts. Die Nominalisten vertraten, im Gegensatze zu der aus einem tief religiösen Bedürfnisse entsprungenen Prädestinationslehre eines Augustinus und Luther, den unbedingten Indeterminismus, den sie auf Gott übertrugen, so dass ihnen das Sittengesetz nicht durch sich selbst, sondern

nur durch seinen Ursprung aus dem göttlichen Befehl als geheiligt galt, — ein bequemes Mittel um äusserliche Vorschriften, wie sie der Kirche gerade genehm sein mochten, zum gleichen Rang mit dem Sittengesetz selbst zu erheben. Die Probe auf den ethischen Werth dieses Systems war der Ablasshandel. So weit ist es mit der theologischen Utilitätsmoral der folgenden Jahrhunderte nicht gekommen; aber der dürftige Rationalismus dieser Theologie und der plumpe Egoismus dieser Moral waren doch ganz dazu angethan, alle tiefer angelegten Geister entweder dem Freidenkerthum oder dem Mysticismus in die Arme zu treiben. Der sittliche Ernst der Kantischen Ethik erhob sich weit über die Gedankenarmuth dieses vulgären Indeterminismus. Aber Kant blieb in dem Banne des naturalistischen Causalbegriffs befangen. Wohl erkennend, dass mit diesem auf sittlichem Gebiete nicht auszukommen sei, trennte er die Vernunft, als das Vermögen zu dem Bedingten die Bedingungen zu suchen, von dem Verstandesbegriff der Ursache, der doch in Wahrheit nichts anderes als eine Bethätigung eben jenes Vermögens ist. So gewann er jene gänzlich unhaltbare Doppelbetrachtung des menschlichen Wesens, wonach dieses in allen seinen Handlungen die der Erscheinung angehören der Causalität der Natur unterworfen, als intelligibler Charakter aber in Bezug auf die nämlichen Handlungen frei sein sollte, — eine hinter den Gegensätzen des Phänomenalen und Intelligibeln verschanzte Vereinigung von Widersprüchen, die durch die merkwürdige Lehre gekrönt wurde, dass in dem Willen das Intelligible selbst phänomenal werde.

Das Merkmal der sittlichen Verantwortlichkeit ist uns überall die Causalität des Charakters. Der Mensch handelt im ethischen Sinne frei, wenn er nur der inneren Causalität folgt, welche theils durch seine ursprünglichen Anlagen theils durch die Entwicklung seines Charakters bestimmt ist. Ein Mensch, welcher den augenblicklichen Motiven gegenüber nicht durch diese innere Causalität seiner gesammten geistigen Vergangenheit determinirt wird, handelt nicht frei, sondern er ist ein Spielball der Triebe, die durch die jeweils im Bewusstsein anzutreffenden Motive erregt werden. In Wahrheit beseitigt also nicht die innere Determination, wohl aber das sogenannte „liberum arbitrium“ des Willens Freiheit und Verantwortlichkeit. Denn da kein Handeln ohne Motive möglich ist, wie der Indeterminismus selbst anerkennt, so bleibt, wenn die Causalität des Charakters nicht die Entscheidung geben soll, nur der absolute Zufall d. h. die Herrschaft irgend eines gerade im Bewusstsein anwesenden Motives übrig. Und aus solchen zufälligen Trieben soll sich schliesslich die sittliche Weltordnung zusammensetzen, soweit dieselbe innerhalb der Menschheit zur Erscheinung kommt! Nur eine in sittlichem Egoismus und religiösem Indifferentismus versunkene oder durch theoretische Vorurtheile gänzlich missleitete Zeit konnte in den Wahn verfallen, eine solche Anschauung nicht nur für sittlich sondern sogar für religiös zu halten.

Freilich, ein derartiger Hekastotheismus, bei dem sich jedes Individuum selbst für einen Gott hält, ist am Ende auch eine Religion, ungefähr in demselben Sinne, in welchem der Egoismus ein System der Moral ist.

e. Die Causalität des Charakters.

Gewiss war es eine seltsame Fügung, dass der Streit um die Causalität gerade bei demjenigen Falle entbrennen sollte, welcher das überzeugendste Beispiel geistiger Causalität ist, und bei welchem überdies die Reihe ursächlicher Bedingungen uns oft in einer so umfassenden Vollständigkeit vorliegt, wie höchstens noch in den einfachsten Fällen der Naturcausalität. Dazu bietet der Wille das Besondere dar, dass bei ihm diese Einsicht in den Zusammenhang seiner Bedingungen nicht etwa bei den einfachsten, sondern gerade bei den verwickeltsten Willenshandlungen am vollständigsten ist. Bei einer einfachen Triebhandlung vermögen wir nicht über das unmittelbar im Bewusstsein gelegene Motiv hinauszugehen; die entfernteren Ursachen verlieren sich hier in dem Dunkel individueller Naturbestimmtheit. Eine willkürliche That aber, die mit Vorbedacht und Ueberlegung geschieht, verfolgen wir unter Umständen in ihren Bedingungen bis in die früheste Vorgeschichte des Handelnden zurück; ja wir wissen vielleicht in ererbten Eigenschaften der Familie oder des Volksstammes noch entferntere Momente aufzufinden. Durch diesen Zusammenfluss einer grossen Anzahl mehr oder weniger klar übersehbarer Bedingungen ist das Bedürfniss entstanden, die in einem gegebenen Moment vorhandene Gesammtanlage des Individuums, wie sie aus allen vorangegangenen Ursachen hervorging und neu einwirkenden Motiven gegenüber zur Geltung kommt, in einen einheitlichen Begriff zusammenzufassen. Dieser Begriff ist der des **Charakters**. Unter Charakter verstehen wir demgemäss den aus der vorangegangenen geistigen Causalität resultirenden Totaleffect, der selbst wieder an jeder neuen Wirkung sich als Ursache betheiligt. Darum lassen sich die an jeder selbstbewussten Willenshandlung theilnehmenden Ursachen in **zwei** Gruppen trennen, in die **vorübergehenden**, in der Form bestimmter actueller Motive gegebenen, und in die **bleibenden**, welche in der Causalität des Charakters zu einer Totalität zusammengefasst sind. Auch der Indeterminismus hat nicht selten diese Unterscheidung acceptirt und eine Art Versöhnung mit der Causalität des Willens zu erreichen geglaubt, indem er nicht den einzelnen Willensact selbst, sondern den **Charakter**, aus welchem jener unter Beihülfe der Motive entspringt, als causa sui betrachtete. Natürlich fusst diese Auffassung wieder auf Kants Lehre vom intelligibeln Charakter. Unglücklicher Weise hat aber der letztere Begriff mit dem empirischen Charakter, von dem hier die Rede ist, nicht mehr gemein als das Ding an sich mit den Dingen der Aussenwelt. Beide tragen denselben Namen, im übrigen haben sie nichts mit

einander zu thun. Der intelligible Charakter soll causalitätslos sein, der empirische ist der Effect einer Summe causaler Bedingungen und selbst im Sinne der letzteren in jeder einzelnen Handlung von causaler Wirksamkeit. Je gleichförmiger die Bedingungen des Charakters beschaffen sind, und je mehr sie sich in der individuellen Anlage zu festen sittlichen Tendenzen verdichtet haben, um so eher sind wir daher im Stande, nicht nur nachträglich die erfolgten Handlungen aus dem Charakter abzuleiten, sondern aus der Kenntniss desselben vorauszusagen, wie er auf bestimmte Motive reagiren werde. Gerade bei diesen höchsten Formen gewinnt so die geistige Causalität eine fast dem Naturmechanismus gleichende Unveränderlichkeit.

Freilich gilt dies nur von dem vollkommen entwickelten Charakter, der erheblicheren Aenderungen nicht mehr unterworfen ist; ja im strengsten Sinne ist jener Zustand unverbrüchlicher Gesetzmässigkeit ein blosses Ideal, welchem die Wirklichkeit niemals entsprechen kann. Dieser ideale ist der wahrhaft intelligible Charakter: er ist die regulative Idee, nach der wir jeden fremden Willen beurtheilen, und nach der wir unseren eigenen Willen bilden sollen. Der empirische Charakter selbst aber steht in dem unaufhaltsamen Flusse allgemeiner geistiger Entwicklung. Der Keim desselben liegt in den ersten Anlagen des individuellen Bewusstseins verborgen; er ist ein Erbtheil früherer Geschlechter, das in dem Einzeldasein zur Entfaltung gelangt, um mit neuen Anlagen bereichert auf kommende Generationen überzugehen. Zunächst sind es äussere Einwirkungen, Erziehung und sonstige Lebenserfahrungen, die an dieser Entwicklung arbeiten. Bald jedoch greift in die letztere als der wirksamste Factor die Uebung des Willens ein. Jede Willenshandlung hinterlässt eine bleibende Disposition zu ähnlichen Handlungen. So bilden sich individuelle Willensrichtungen, die dem Charakter ein um so festeres Gepräge verleihen, je weniger durch schwankende Wirkungen im einzelnen der Erfolg der Uebung gestört wird. Auf diese Weise leitet die äussere Erziehung die Anfänge der Charakterbildung, und diese vollendet sich in der Selbsterziehung.

Nun ist aber der einzelne Wille in einem Gesammtwillen enthalten, der wieder, nach Massgabe der Verbreitung gemeinsamer Vorstellungen und Strebungen, verschiedene Abstufungen in sich schliesst. Demgemäss erheben sich auch über die individuellen die gemeinsamen Willensrichtungen, aus denen sich der Gesammtcharakter menschlicher Vereinigungen zusammensetzt. Er tritt uns in seiner engsten Form, als Familien- und Stammescharakter, namentlich auf niedrigeren Culturstufen in ausgeprägter Weise entgegen. Eine gesteigerte sociale Entwicklung lässt in Folge der vielseitigeren Wechselwirkungen die sie mit sich führt jene einfachsten Gestaltungen des Gesammtcharakters mehr zurücktreten: nun ist es weniger der actuelle Charakter als die erste Anlage des-

selben, in welcher die nächste Gemeinschaft der Abstammung ihre Wirkungen äussert. Dagegen gewinnt in Folge des Einflusses gemeinschaftlicher geschichtlicher Erlebnisse, der immer mehr wachsenden Gemeinschaft der Sprache und des durch sie vermittelten geistigen Lebens der Volkscharakter eine zunehmende Bedeutung. In ihm erfüllt sich weit über den Umkreis persönlicher Beziehungen hinaus auch das individuelle Bewusstsein mit allgemeinen Willensrichtungen und nimmt dadurch an der Schaffung eines Gesammtwillens Theil, welcher selbst wieder als ein bedeutsamer Factor in die geistige Entwicklung des Gesammtgeistes der Menschheit eingreift. So erhebt sich als eine Willensschöpfung, für die es in den ursprünglichen Bedingungen der menschlichen Gesellschaft noch ganz auch nur an einer Vorstufe fehlt, der Gesammtcharakter der Menschheit. Er ist durchaus ein Erzeugniss geschichtlichen Lebens und geistiger Cultur. Als solches aber hat er sich wenigstens bei den Culturvölkern bereits in einer grossen Zahl gemeinsamer Willensrichtungen, die aus übereinstimmenden intellectuellen und sittlichen Anschauungen entspringen, ausgeprägt. Man hat oft gesagt, der Wilde besitze nur einen Stammes- und Hordencharakter, aber es fehle ihm die Ausbildung individueller Eigenthümlichkeiten. Dies ist zweifellos bis zu einem gewissen Grade wahr. Aber man irrt, wenn man damit die Meinung verbindet, die allgemeine Charakterentwicklung erschöpfe sich in der Individualisirung. Mit der letzteren und der nicht zu verkennenden allmählichen Abnahme der nächsten Einflüsse von Familie und Stamm geht ein entgegengesetzter Vorgang Hand in Hand. Er besteht in der Ausbildung umfassenderer Volkscharaktere und in der schliesslichen Entwicklung eines allgemein humanen Charakters, in welchem, da in dem Conflict der Einzelnen wie der Völker vor allem die störenden Kräfte sich aufheben, endlich diejenigen Willensrichtungen zum Ausdruck gelangen, die für den Menschen als solchen, unabhängig von besonderen Raum- und Zeitbedingungen, von bleibendem Werthe sind.

4. Das Gewissen.

a. Die verschiedenen Auffassungen des Gewissens.

Von der Willensfreiheit als der inneren, durch den Charakter bestimmten Causalität des Willens sind unmittelbar die Eigenschaften abhängig, welche unsere Selbstbeurtheilung unterscheiden von der Beurtheilung anderer von uns unabhängiger Thatsachen. Indem sich nämlich jene auf ein willkürlich Gesetztes bezieht, das nicht nur anders zu denken, sondern auch anders hervorzubringen in unserer Macht steht, richtet sie sich nicht bloss auf den äusseren Effect unseres Handelns, sondern in erster Linie auf die Ursachen desselben, also die Motive,

die es bestimmen, und den **Charakter**, der sich für jene Motive empfänglich zeigt. Der psychologische Vorgang, dessen logischen Abschluss die Selbstbeurtheilung bildet, ist aber zunächst kein Urtheilsprocess, sondern er tritt, ehe er sich zu diesem entwickelt, in der Form gefühlsstarker Vorstellungen auf, an die namentlich unmittelbar Affecte der Billigung und Missbilligung geknüpft sind. Indem diese Affecte mit einander in Streit gerathen, können sie zugleich die Antriebe zu entgegengesetzten Acten der Selbstbeurtheilung in sich schliessen. Die Sprache nennt alle diese inneren Zustände, sofern nur ihr selbstbewusster Ausdruck zu einem Urtheil über die eigenen Motive und den eigenen Charakter des wollenden Subjectes wird, das **Gewissen**.

Hiernach entspricht dieser Ausdruck keineswegs einem wohldefinirten Begriffe. Nicht einmal auf das sittliche Gebiet ist er ursprünglich beschränkt, da er ebenso weit reicht, als überhaupt Selbstbeurtheilung mit ihren Vorbereitungsstadien vorkommen kann. So reden wir von einem logischen, ästhetischen, politischen Gewissen u. dergl., ohne dass sich diese Begriffe auch nur theilweise mit dem sittlichen Gewissen decken müssten. Immerhin hat die wissenschaftliche Terminologie zumeist die Einschränkung auf das moralische Gebiet eintreten lassen, so dass von jenem weiteren Sprachgebrauch hier abgesehen werden kann. Bedenklicher ist es schon, dass die Sprache alle jene Stadien vom primitiven Affect, der eigene Handlungen begleitet, bis zur ausgebildeten Selbstbeurtheilung mit einem und demselben Namen belegt. Deutlich reflectirt sich diese Unbestimmtheit in den ethischen Theorien, die bald das Wesen des Gewissens, wie viele der neueren theologischen Ethiker, in das Gefühl oder den Trieb, bald mit Kant in einen inneren Urtheilsprocess verlegen, bald es nach der Lehre der Scholastik und der Wolff'schen Schule sogar als einen Schluss betrachten, bei welchem die sittliche Norm den Obersatz und die concrete Handlung den Untersatz bilden soll. Abgesehen von dieser gekünstelten Theorie des „Syllogismus practicus", welche auch hier eine nachträgliche Reflexion über den Gegenstand in den Gegenstand selber verwandelt, darf wohl gesagt werden, dass jede der erwähnten Auffassungen für gewisse Fälle wahr und für andere falsch ist, — ein Schicksal, das eben mit der psychologisch vieldeutigen Beschaffenheit des Begriffs zusammenhängt. Der einzelne Gewissens**act** kann Gefühl, Affect, Trieb, Urtheil sein. Ein Gewissen, das ausserhalb der einzelnen Acte etwa als ein Separatvermögen der menschlichen Seele zukäme, gibt es aber natürlich nicht; der Begriff in diesem allgemeinen Sinne ist lediglich eine Verallgemeinerung aus allen jenen einzelnen, unter sich wieder sehr verschiedenartigen Thatsachen, die nur in der Beziehung auf die Motive und den Charakter des eigenen Ich ihren Zusammenhalt finden.

Schlimmer als jene Vieldeutigkeit und selbst als die Vorstellung einer specifischen seelischen Kraft, welche der Name erwecken kann, ist

jedoch ein Gedanke mythologischen Ursprungs, der sich mit demselben verbindet. Die Ausdrücke Gewissen, Conscientia, Syneidesis weisen unmittelbar auf ein Mitwissen hin*). Dem Wissen, scire wird das Mitwissen, conscire wie die Thätigkeit eines zweiten Ich gegenübergestellt. Die „Stimme des Gewissens", ein noch heute auch in ethischen Werken vielgebrauchter Ausdruck, verdankt der nämlichen mythologischen Gedankenreihe ihre Entstehung. Der Affect und das Urtheil, die sich mit dem Bewusstsein der Motive und Tendenzen des Handelnden verbinden, gelten hier nicht als dessen eigene psychische Acte, sondern als Vorgänge, die von einer fremden Macht ausserhalb herrühren, welche auf sein Bewusstsein räthselhaft einwirke. Da diesem mythologischen Denken fortwährend philosophische Neigungen entgegenkommen, so haben sich jene ursprünglichen Vorstellungen wenig verändert in die ethischen Systeme hinein fortgesetzt. Gilt diesen das Sittengesetz als ein unmittelbares Gebot Gottes, so ist es eine nahe liegende Idee, die „Stimme des Gewissens" in die Stimme Gottes zu verwandeln. In der That wird ja schon die Sprache, als sie das Gewissen ein Mitwissen nannte, darunter ursprünglich ein göttliches Mitwissen verstanden haben. Denn zu der Vorstellung, dass die Götter die Thaten der Menschen sehen, war frühe schon die andere getreten, dass sie in das menschliche Herz blicken. Hier wie so oft bewegt sich der Gedanke im Cirkel. Zuerst objectivirt der Mensch seine eigenen Gefühle, und dann müssen die so entstandenen Objecte herhalten, um wiederum seine Gefühle zu erklären.

Wurde aber selbst das Gewissen nicht mehr in dieser mythologischen Weise als eine dem Ich fremde Thätigkeit angesehen, so meinte man es doch von den Motiven und Neigungen, welche die Handlung bestimmen, völlig trennen zu sollen. Ein unmittelbares, etwa in Kants Sinne aus dem intelligibeln Charakter entsprungenes Pflichtbewusstsein sollte als kategorischer Imperativ allen sonstigen Motiven gegenübertreten, und an diesem kategorischen Imperativ sollten nun jene Motive selbst und der empirische Charakter gemessen werden. Aber auch diese Auffassung, die als eine philosophische Umformung der mythologischen Gewissenstheorie zu betrachten ist, enthält zwei Voraussetzungen, von denen die eine der sittlichen Erfahrung, die andere der psychologischen Natur des Menschen widerstreitet. Dass die sittliche Pflicht überall als dieselbe aufgefasst werde, und dass darum das Gewissen von allem Wandel der Zeit frei

*) Gass, Die Lehre vom Gewissen, S. 14, sieht einen charakteristischen Unterschied der deutschen Sprache darin, dass bei ihr das Gewissen ein unmittelbares Wissen, kein Mitwissen bezeichne. Aber das Präfix Ge- ist in seiner Grundbedeutung identisch mit Con-, und ohne Zweifel ist sogar das Wort Gewissen, welches natürlich nicht der Volkssprache sondern der gelehrten Literatur seinen Namen verdankt, eine directe Uebersetzung des lateinischen Conscientia.

sei, bestätigt sich nirgends in der geschichtlichen Erfahrung. Diese macht uns zwar, wie wir früher sahen, mit einer Reihe von Thatsachen bekannt, nach denen die Auffassung des Sittlichen in der Menschheit wahrscheinlich einer endlichen Uebereinstimmung allmählich entgegengeht; aber es ist nicht minder gewiss, dass eine solche Einheit der ethischen Anschauungen höchstens als letztes Resultat einer langen Entwicklung eintreten wird. An allen diesen Wandlungen nimmt das Gewissen Theil: seine Erscheinungsformen zersplittern sich, um erst allmählich aus dem wandelbaren Inhalt gleichgültiger Gebote einen festen Kern gemeinsamer Ueberzeugungen zu gestalten. Indem die philosophische Theorie der „Stimme des Gewissens" überall die nämlichen Gebote unterschiebt, wiederholt sich so in ihr die alte Umkehrung der Wirklichkeit, die der Mythus vom goldenen Zeitalter in dichterischer Form zum Ausdruck bringt. Nur dadurch, dass er den Thatsachen die äusserste Gewalt anthut, kann sich der Intuitionismus mit dieser Wandelbarkeit des Gewissens abfinden. Die eine Erfahrung, dass es ganze Völker und Zeiten gegeben hat, denen der Mord aus Anlässen die uns verwerflich erscheinen nicht als ein Verbrechen sondern als eine ruhmwürdige That galt, ist ein zureichendes Zeugniss. Wenn es eine schlechthin unveränderliche Gewissensregel in uns gäbe, so möchte diese immerhin im einzelnen Fall durch egoistische Triebe verdunkelt werden, — aber was wird aus ihr, wenn sich zeigt, dass sie einer primitiven sittlichen Cultur überhaupt fehlt? Die religiöse Vorstellung, die Gott und den Teufel einen wechselnden Kampf um das menschliche Herz führen lässt, bewährt hier einen offeneren Sinn für das Thatsächliche. Indem sie den endlichen Sieg des Guten in Aussicht stellt, gibt sie zwar in phantastisch-mythologischer Form, aber sie gibt doch Rechenschaft von dem grössten und umfassendsten Gesetze, das alles sittliche Leben beherrscht, von dem Gesetz der Entwicklung. Jene Philosophie dagegen, der sich die Stimme Gottes zu einem unwandelbaren kategorischen Imperativ der Pflicht versteinert, und die dem Teufel die ebenfalls unveränderlichen sinnlichen Neigungen unterschiebt, opfert die allgemeine Entwicklung der sittlichen Ideen und damit den werthvollsten Inhalt des sittlichen Lebens selbst. Kann man aber schliesslich darüber zweifelhaft sein, welche Auffassung die grössere und darum die sittlichere ist, diejenige die das Sittliche aus dem menschlichen Geistesleben heraushebt, um es ihm in starrer Unveränderlichkeit als ein ihm fremdes Gesetz gegenüberzustellen, oder diejenige die es an einem unendlichen Entwicklungsprocess des Geistes theilnehmen lässt, der für uns in dem gesammten geistigen Leben der Menschheit sich spiegelt, von welchem das sittliche ein unveräusserlicher Bestandtheil ist?

Doch nicht bloss der objectiven sondern nicht minder der subjectiven Erfahrung, unserer ganzen Kenntniss von der Natur des Menschen widerstreitet jene Lehre von einem den eigenen Geistesthätigkeiten fremd gegen-

überstehenden Gewissen. Wir kennen kein willkürliches Handeln ohne Gefühle und Triebe, denn diese sind ja kein dem Willen fremdes Geschehen, sondern integrirende Theile der Willensthätigkeit selbst, nur durch unsere Abstraction von ihr trennbar. Es ist daher nicht möglich, dass der Mensch durch ein reines, d. h. von allen Gefühlsmotiven befreites Pflichtgebot in seinem Handeln und demzufolge auch nur in seinen Urtheilen über Handlungen bestimmt werde. Eine solche Ansicht verwandelt mit dem Gewissen auch den Willen in einen abstract intellectuellen Process, der überhaupt nicht vorkommt, am allerwenigsten aber mit andern thatsächlichen Motiven zusammenwirken und Handlungen erzeugen kann. Wie der Wille nur in Verbindung mit gefühlsstarken Vorstellungen Wirklichkeit besitzt, so kann auch das Gewissen nichts von den Motiven des Willens Verschiedenes sein, sondern es kann nur auf dem Verhältniss verschiedener Motive zu einander beruhen. Hier bietet nun aber allerdings das Gebiet des sittlichen Handelns eine Eigenthümlichkeit dar, welche mit dem Grundcharakter des Sittlichen unmittelbar zusammenhängt, und in der es sich daher auch nur noch mit denjenigen Gebieten berührt, in denen ebenfalls der Begriff der Norm zur Ausbildung gelangt ist, wovon dann der früher erwähnte weitere Sinn des Ausdrucks Gewissen herstammt. Diese Eigenthümlichkeit besteht in der Ausbildung imperativer Motive.

b. Die Entstehung imperativer Motive.

Alle Motive sind impulsiv: jedes für sich allein würde als unwiderstehlicher Trieb wirken, mehrere zusammen bilden daher Triebkräfte, die gegen einander wirkend das Wollen so bestimmen, dass es den vorherrschenden Motiven folgt. Die imperativen Motive sind gleichfalls impulsiv, aber es kommt dazu noch eine weitere Eigenschaft: sie verbinden sich mit der Vorstellung, dass sie allen andern bloss impulsiven Motiven vorgezogen werden müssen. Selbstverständlich können auch die imperativen Motive mit einander in Kampf gerathen: ein solcher liegt jenem Gewissensprocess zu Grunde, den man den Conflict der Pflichten nennt. Dagegen besteht die einfachere und normale Function des Gewissens darin, dass dasselbe den Kampf der imperativen und impulsiven Motive mit eigenthümlichen Affecten begleitet, welche ihrerseits die imperativen Motive verstärken und daher sehr häufig einen Sieg der letzteren auch in solchen Fällen herbeiführen, wo der Gefühlswerth der Motive selbst hierzu nicht ausreichen würde. Diese Affecte, insofern sie der Handlung vorausgehen oder sie mindestens begleiten müssen, um jene Wirkung herbeizuführen, pflegt man das gesetzgebende und das antreibende Gewissen zu nennen, und ihm dagegen das Gewissen nach der That als das richtende gegenüberzustellen. Hier ist die Gewissensfunction allerdings insofern eine

wesentlich andere, als die nun entstehenden Affecte nicht mehr durch den Kampf der Motive sondern durch das Verhältniss derselben zu dem Erfolg der Handlung erzeugt werden. Alle diese Momente sind aber unmittelbare Folgen der Existenz imperativer Motive; nicht in ihnen besteht daher das eigentliche Problem des Gewissens, sondern dieses fasst sich in die Frage zusammen: wie ist die Entstehung imperativer Motive überhaupt möglich?

Der Intuitionismus geht von der Annahme aus, dass die Imperative der Pflicht gar nicht den Charakter von Motiven besässen. Vielmehr sollen dieselben in rein intellectuellen Geboten bestehen, welchen aber gleichwohl die Fähigkeit zugeschrieben wird auf die impulsiven Motive zu wirken. Zu dieser psychologisch unmöglichen Vorstellung wäre man nun schwerlich gekommen, hätte man nicht einerseits eine rein autonome Entstehung von Imperativen für unmöglich gehalten, und anderseits objective Sätze über den Inhalt sittlicher Handlungen in den religiösen und rechtlichen Vorschriften vor Augen gehabt. So gerieth man auf den seltsamen Mittelweg, die Imperative als objective Normen zu betrachten, welche aber gleichzeitig durch eine unmittelbare subjective Erfahrung zum Bewusstsein des Handelnden gelangen sollten. Die Behauptung, welche dabei noch jetzt als entscheidend ins Feld geführt wird, lautet: Sätze, welche den Charakter unbedingter Gültigkeit besitzen, können an sich nicht aus empirischen Motiven, welche immer bedingt sind, hervorgehen.

Nun zeigt aber, abgesehen von der oben berührten Wandelbarkeit der sittlichen Vorstellungen, der Conflict der Pflichten, dass von einer solchen Unbedingtheit auf keiner Stufe der sittlichen Entwicklung die Rede sein kann. Es gibt kein noch so heiliges Sittengesetz, welches nicht im einzelnen Fall gerade um der grösseren Heiligkeit der allgemeinen sittlichen Aufgaben willen ausser Acht bleiben müsste. Wie wir aber bei einem solchen Conflict der Pflichten zu wählen haben, darüber kann kein a priori in uns liegender Grundsatz, sondern nur jene allgemeinere Erfassung sittlicher Lebensaufgaben entscheiden, die vermittelst der zurückgelegten geistigen Entwicklung und auf Grund einer reichen sittlichen Erfahrung möglich ist. Auf der anderen Seite gibt es kein grösseres Vorurtheil als die Meinung, es bedürfe für den Menschen ganz besonderer Veranstaltungen, um ihm die Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit bestimmter Sätze einzuprägen. Was hat nicht, so lange es eine Wissenschaft gibt, schon für unbedingt zweifellos und nothwendig gegolten? Und wie geringfügig waren nicht selten, wie sich nachträglich zeigte, die Motive auf Grund deren man eine solche apodiktische Geltung unter Umständen willkürlicher Sätze behauptete? In der That, wenn die Sicherheit der moralischen Imperative auf diesem Grund ruhen müsste, so wäre es mit ihr misslich bestellt. Sind aber die Ursachen, welche menschliche Ueberzeugungen bestimmen, nicht immer von entscheidendem Werthe, so werden wir uns immerhin

auch nicht wundern dürfen, wenn wir unter den imperativen sittlichen Motiven solche antreffen, die an sich eine entscheidende Bedeutung nicht besitzen. Ja selbst die Thatsache, dass solche minderwerthige Beweggründe vielleicht bei der ungeheuren Mehrzahl der Menschen eine überwiegende Rolle spielen, darf uns hier nicht irre machen. Der Werth des Sittlichen kann nicht darunter Noth leiden, dass die Gründe seiner Verwirklichung im einzelnen Fall nicht der Höhe der sittlichen Ideen selber entsprechen. Im Gegentheil, es gehört unseres Erachtens zu den bewundernswerthesten Seiten der sittlichen Entwicklung, dass in ihr so vielfach Bedingungen von untergeordnetem Werthe zu den höchsten Wirkungen sich vereinigen. Auch dies ist eine Aeusserung jenes Princips der Heterogonie der Zwecke, welches alle sittliche Entwicklung beherrscht. Suchen wir uns demgemäss über die Bedingungen, welche impulsive in imperative Motive verwandeln können, Rechenschaft zu geben, so lassen sich vier solche Quellen aufzeigen: der äussere Zwang, der innere Zwang, die dauernde Befriedigung und die Vorstellung eines sittlichen Lebensideals mit den sie begleitenden impulsiven Affecten.

c. Die Imperative des Zwangs.

Der äussere Zwang ist das niederste dieser imperativen Motive. Er wirkt in der Form der Bestrafung unsittlicher Handlungen und der socialen Nachtheile, welche dieselben mit sich führen. Was er zu Stande bringt, bleibt im günstigen Fall die niederste Stufe der Sittlichkeit, Legalität der Handlungen und Sittsamkeit des Benehmens, ein äusserer Schein, der zwar ohne wirkliche Sittlichkeit bestehen kann, immerhin aber durch die Verhütung des sittlich Anstössigen von Werth bleibt. Denjenigen, der den äusseren Zwang so auf sich wirken lässt, dass er zu directen Störungen der sittlichen Ordnung keinen Anlass gibt, nennen wir gut beleumundet. Er verwirklicht die niederste Art des sittlichen Charakters, da ihm nur die negative Eigenschaft zukommt, dass er unsittliche Handlungen meidet.

Einen Schritt weiter führt schon das zweite, meist mit dem vorigen verbundene imperative Motiv, das des innern Zwangs. Dieser besteht aber in allen den Einflüssen, welche das Vorbild Anderer sowie die eigene durch Erziehung und Beispiel bedingte Uebung und Gewöhnung des Willens äussern. Wegen seiner Bedeutung für die sittliche Lebensordnung pflegt man diesen innern wohl auch geradezu den moralischen Zwang zu nennen, ein Ausdruck der nicht so interpretirt werden darf, als sei der Zwang an sich ein moralischer: wir reden von einem solchen auch in Fällen, wo es sich um sittlich höchst gleichgültige Dinge handelt, z. B. um gesellige Leistungen die Jemand seiner Stellung schuldet u. dergl. Moralisch heisst der innere Zwang nicht weil er selbst sittlich, sondern weil er neben sonstigen Rücksichten auf Andere auch solche von sitt-

licher Natur herbeiführt. In dieser Beziehung unterstützt er zunächst den äusseren Zwang in seinen negativen Wirkungen. Aber er erhebt sich über den letzteren doch sehr wesentlich, da er bereits den Antrieb zu positiven sittlichen Leistungen in sich trägt. Wohlthätigkeit, gemeinnützige Bestrebungen, Pflichttreue in Beruf und Familie können in so vollkommenen Graden durch den blossen Einfluss von Beispiel und Gewohnheit sowie durch den Wunsch es Anderen gleichzuthun herbeigeführt werden, dass dieser Schein der Tugend von der wirklichen Tugend in den gewöhnlichen Lebenslagen nicht zu unterscheiden ist. Dem Charakter, der unter allen Umständen unter dem imperativen Motiv des inneren Zwanges handelt, legen wir das Prädicat der Anständigkeit bei, wobei dieses durch die Uebertragung von dem einzelnen Fall auf die gesammte Lebensführung immerhin eine dem blossen Anstand des Benehmens weit überlegene Bedeutung gewinnt.

d. Die Imperative der Freiheit.

Der Zwang in seinen beiden Formen kann aber nur die äussern Symptome der Sittlichkeit oder im günstigsten Fall ein durch Uebung gewonnenes Widerstreben gegen das Unsittliche hervorrufen. In entscheidenden Fällen wird eine Moralität die bloss auf diesem Grunde ruht immer Schiffbruch leiden, und es ist eine der betrübendsten Erfahrungen die wir machen können, dass gut beleumundete, anständige Charaktere durch ein scheinbar zufälliges Ereigniss aus der bisherigen Bahn gedrängt werden, während wir uns sagen müssen, dass, wäre jener böse Zufall nicht gewesen, sie wahrscheinlich mit Ehren ihr Leben beschlossen hätten. Die Widerstandskraft des Charakters, die solche Gefahren besteht, wird niemals durch die imperativen Motive des Zwangs allein erworben, sondern es bedarf dazu anderer Beweggründe, die wir, weil sie, von äusseren Einflüssen völlig unabhängig, nur in dem eigenen Bewusstsein des Handelnden ihre Quelle haben, als die Imperative der Freiheit bezeichnen wollen.

Hierher gehört in erster Linie das Motiv der dauernden Befriedigung. Schon Sokrates, der eben hier nur der Interpret einer bei tieferen ethischen Naturen allverbreiteten Gesinnung ist, hat dieses Moment der Dauer betont, ohne freilich auf die Frage nach den Ursachen dieses Unterschieds näher einzugehen*). Auch darin aber gibt er lediglich der Stufe sittlicher Entwicklung Ausdruck, die sich über den Zwang erhoben hat. Die Thatsache, dass gewisse Handlungen dauerndere Befriedigung erwecken als andere, wird hier zum Imperativ der Bevorzugung, ohne dass nach dem Warum dieses Unterschieds gefragt würde. Da die Gründe dieser Werthschätzung keinen unmittelbaren Bestandtheil des Gewissens

*) Vgl. Abschn. II, Cap. I, S. 236.

bilden, so werden sie auch für uns erst in der allgemeinen Untersuchung der Motive des Sittlichen zu erörtern sein. Hier ist nur das Resultat von Bedeutung, dass vermöge jener Bedingungen die selbstlosen Handlungen allgemein diejenigen sind, denen jener Vorzug der dauernderen Befriedigung zukommt. Da aber hierin dieser Imperativ der freien Bevorzugung mit den beiden Imperativen des Zwangs übereinstimmt, so verstärken sie sich nun gegenseitig, namentlich in dem Sinne, dass der Verstoss gegen die Zwangsmotive die Unlustmomente erhöht, welche der Befriedigung hindernd in den Weg treten. Darum bildet der Zwang ein so wichtiges Erziehungsmittel zur freien Sittlichkeit. Dem Charakter, der diese letztere in jener instinctiven Form zur Ausbildung gebracht hat, wo das Gute geschieht ohne dass nach dessen Gründen gefragt wird, schreiben wir Rechtschaffenheit zu. Indem der Rechtschaffene das Sittliche um seiner selbst willen vollbringt, widersteht er Versuchungen, denen derjenige dem es nur um die Bewahrung des äusseren Anstandes zu thun ist rettungslos unterliegt. Da er sich aber von den letzten Zwecken seines Thuns keine Rechenschaft ablegt, so bringt ihn der Conflict der Pflichten leicht ins Schwanken und lässt ihn zufälligen Antrieben folgen, wobei das minder Werthvolle den Vorzug gewinnen kann.

Hier findet nun der Process des Gewissens seinen Abschluss in dem letzten der imperativen Motive, in der Vorstellung des sittlichen Lebensideals. Bei dieser wird ein höchster sittlicher Lebenszweck zur Richtschnur aller einzelnen Handlungen. Dieser Lebenszweck aber wird zum individuellen Motiv, indem ein Einzelbewusstsein die allgemeinen Zwecke der sittlichen Entwicklung in ihren durch Ort und Zeit bestimmten Bedingungen erfasst, um in diesen Zwecken das eigene persönliche Lebensziel zu erblicken. Das individuelle und allen Einzelbestimmungen die Richtung gebende Lebensideal kann daher immer nur die besondere Gestaltung sein, die das allgemeine Menschheitsideal bezogen auf bestimmte Schranken der Zeit und der äussern Lebensverhältnisse und auf die eigenthümliche Wirkungssphäre der einzelnen sittlichen Persönlichkeit annimmt. Denn jenes allgemeine Ideal ist selbst kein gewordenes und ein für allemal gegebenes, sondern ein ewig werdendes, nie zu vollendendes. Jedes Zeitbewusstsein fasst es in gewisse Zwecke, Motive und Normen. Der unveräusserliche Werth der letzteren liegt aber nicht in ihrer absoluten, sondern in ihrer relativen Unvergänglichkeit, nämlich darin dass jene ethischen Momente wirklich der allgemeinen Entwicklung angehören, die sich durch die stetige Vervollkommnung der sittlichen Ideen als eine zusammengehörige verräth. Erst diese letzte Stufe ist die der vollbewussten Sittlichkeit. Hier sind dem Gewissen die Imperative des Zwangs gleichgültig geworden, ja in entscheidenden Momenten kann es wagen sich über dieselben hinwegzusetzen, weil es erkennt, dass es Wendepunkte der sittlichen Entwicklung gibt, wo das bis dahin für recht

und sittsam Gehaltene zum Unrecht und zur Unsitte wird. Indem ferner die instinctive Rechtschaffenheit einem von der Erkenntniss der sittlichen Zwecke erleuchteten Rechtthun den Platz räumt, wird aus diesen Zwecken heraus jeder Conflict der Pflichten entschieden.

Es ist begreiflich, dass diese letzte Form des Charakters häufiger in unzulänglichen Annäherungen als in einer dem Ideal einigermassen entsprechenden Vollkommenheit vorkommt. Jene Annäherungen bezeichnen wir als edle Charaktere. Innerhalb des grossen Durchschnittsmasses von Wohlanständigkeit und Rechtschaffenheit, aus denen sich die gemeine Sittlichkeit zusammensetzt, bilden sie, wie alles was der Vollkommenheit in persönlicher Form auch nur von ferne sich nähert, seltene Ausnahmen. Sie sind der wahre Geistesadel, der über jenes oft fälschlich mit diesem Namen belegte Mittelgut, das sich nur durch eine etwas ungewöhnliche intellectuelle Ausbildung hervorthut, thurmhoch emporragt. Ueber die Edeln leuchtet aber wieder, wie die Sonne über die Wandelsterne, der ideale Charakter, das sittliche Genie, das, unendlich viel seltener als andere Arten genialer Begabung, der Geist der Geschichte vielleicht in Jahrhunderten oder Jahrtausenden einmal hervorbringt. Während die weit überwiegende Masse sittlicher Kräfte für die Gegenwart und allenfalls für die nächste Zukunft arbeitet, scheint sich in dem idealen Charakter der Gesammtgeist der Menschheit verkörpert zu haben, um, erfüllt von der ganzen sittlichen Entwicklung der Vergangenheit, in die weitesten Fernen der Zukunft sein Licht zu senden.

Dass der ideale Charakter unter allen Begabungen die seltenste ist und darum mit Recht als eine Erscheinung Gottes auf Erden angesehen werden mag, ist vielleicht ebenso nothwendig, als dass die höchsten Begabungen in Kunst, Wissenschaft und Politik nicht alle Tage vorkommen. Wenn in einer Gesellschaft die überwiegende Masse sich bemüht ihren guten Leumund zu wahren, und wenn dazu eine ansehnliche Zahl, namentlich unter denen die eine wichtige Stellung einnehmen, darauf Bedacht nimmt anständig zu sein in Gesinnung und Handlung, so kann ein solches Gemeinwesen, falls es nur noch über ein paar rechtschaffene Charaktere verfügt, den Ansprüchen an einen sittlichen Zustand von normaler Güte genügen. Dasselbe wird zwar in der sittlichen Cultur und in allem was damit zusammenhängt keine sonderlichen Fortschritte, aber es wird auch keine Rückschritte machen. Sind dagegen die Massen so entartet, dass sie ihren guten Ruf nicht achten, steht selbst den Einflussreichen der eigene Vortheil höher als das Ansehen, das sie durch ein correctes sittliches Verhalten geniessen, dann ist die gewöhnliche Rechtschaffenheit nicht mehr ausreichend, um eine solche Gemeinschaft der moralischen Versumpfung zu entreissen, sondern es bedarf dazu einer Anzahl edler Charaktere, die mit zielbewusstem Streben Hand an die Verbesserung der Zustände legen. In jenen entscheidenden Fällen endlich,

wo über den Umkreis eines einzelnen Volkes hinaus durch gewaltige Umgestaltungen in den allgemeinen Lebensbedingungen der Menschheit eine grosse sittliche Krisis von weltgeschichtlicher Bedeutung die Umgestaltung der sittlichen Lebensanschauungen fordert, da kann nur die Wirksamkeit eines idealen Charakters, eines ethischen Genius, der selbst befähigt ist bisher schlummernde Triebe zum Leben zu erwecken, den geschichtlichen Process vollenden.

Es liegt in den Bedingungen der geistigen Entwicklung, dass solche Zeiten solche Menschen hervorbringen müssen. Denn das Grosse kann nicht auf dem öden Boden der Alltäglichkeit entstehen, sondern es setzt Bedingungen voraus, durch die ein im allgemeinen Bewusstsein sich regendes Bedürfniss in einer einzelnen Persönlichkeit zur treibenden Macht wird, die wieder fähig ist auf das Ganze mit gewaltigen Impulsen zurückzuwirken. Die grosse Menge, die nur die Wirkungen, nicht die still schaffenden Kräfte des geistigen Werdens vor Augen hat, staunt derartige Erscheinungen als Wunder an. Dieses Wunder ist aber kein anderes, als wie es in jeder geistigen Entwicklung zu spüren ist. Ueberall wird der Einzelne getragen von dem Gesammtgeiste, an dem er mit all seinem Vorstellen, Fühlen und Wollen theilnimmt. In den führenden Geistern aber — und jene schöpferischen Genies der Sittlichkeit sind führende Geister höchster Ordnung — verdichtet sich der gesammte Process der zurückgelegten Entwicklung, um Wirkungen zu erzeugen, die nun dem Gesammtgeist neue Bahnen anweisen.

e. Die religiöse Form der sittlichen Imperative.

Die vier imperativen Motive des äusseren und des inneren Zwangs, der dauernden Befriedigung und des sittlichen Lebensideals sind wahrscheinlich wirksam gewesen, seit es überhaupt ein sittliches Leben gibt. Aber sie haben ihre Wirkungen kaum jemals oder höchstens auf den späteren Stufen dieser Entwicklung in der allgemeinen Form ausgeübt, in der wir sie hier, absehend von allen besonderen Erscheinungsformen, betrachten mussten. Auch in diesem Fall ist es die religiöse Gestaltung der sittlichen Ideen, die jeder andern vorausgeht. So wirkt der Imperativ des äusseren Zwangs zunächst ausschliesslich in der Form des religiösen Sittengebots, und nur die Mittel mit denen der Zwang wirkt gehen allmählich an die politische Gewalt über, die von da an mit dem religiösen Einflusse in jenen Zwang sich theilt. Ebenso übt der Imperativ des innern Zwangs seine Wirkungen durch die Verhältnisse der religiösen Gemeinschaft und durch die von ihnen erst allmählich sich ablösenden freien Einflüsse der Sitte aus. Der Imperativ der dauernden Befriedigung schafft sich durch die Aussicht auf unvergängliche Belohnungen und Strafen die höchsten Motive, die in dieser Form überhaupt existiren können. Auch

dem sittlichen Lebensideal fehlt aber schliesslich diese religiöse Form nicht; ja sie wird hier zu einer besonders wirkungsvollen, indem dasselbe als persönliches Vorbild sittlicher Lebensführung jedem Einzelnen gegenübertritt *). Erfüllt in allen diesen Beziehungen die Religion ihre Mission als Erzieherin zur Sittlichkeit, so darf jedoch nicht übersehen werden, dass sie dies nur desshalb kann, weil sie selbst nicht, wie es heute noch die dogmatische Auffassung meint, von dem menschlichen Gemüth verschieden, sondern nichts anderes als die concrete sinnliche Verkörperung der sittlichen Ideale ist. Was der Mensch von frühe an als Inhalt seines sittlichen Bewusstseins empfindet, das stellt seine Phantasie als eine objective, aber doch in fortwährenden Beziehungen zu ihm stehende Welt sich gegenüber. Entkleidet man daher die religiösen Vorstellungen ihrer phantasievollen Form, so bilden die Imperative des Gewissens ihren eigentlichen Inhalt. Insbesondere aber enthält der letzte dieser Imperative, da er das Ideal schliesslich als eine nie vollendbare Aufgabe anerkennt, auch die Idee in sich, welche der Religion ihren bei allem Wandel der Vorstellungen beharrenden und über alle niedrigen mythologischen Verkörperungen der sittlichen Postulate erhabenen Werth gibt: die Idee einer unvollendbaren und daher an sich transcendenten sittlichen Aufgabe.

Unter den vier Imperativen des Gewissens enthält nur der letzte eine wirkliche Erkenntniss der wahren Beweggründe und Ziele des sittlichen Lebens. Aber eine abschliessende Formulirung derselben versuchen zu wollen, würde gleichwohl dem Wesen des sittlichen Ideals widerstreiten. Wenn die sittlichen Ideen sich entwickeln, so kann auch die Wissenschaft des Sittlichen nicht stille stehen. Man kann nur versuchen jenen Ideen den zu einer gegebenen Zeit und auf der Höhe der einmal erreichten geschichtlichen Betrachtung möglichen Ausdruck zu geben. Um so mehr scheint es aber geboten, aus derartigen Formulirungen alles zu entfernen was an sich das Gepräge des Vergänglichen oder nur für eine bestimmte Betrachtungsweise Zutreffenden an sich trägt. Dazu gehört vor allem auch die in der Moralphilosophie übliche Unterscheidung von Gütern, Tugenden und Pflichten. Unter ihnen ist der Begriff der Güter specifisch eudämonistischen Ursprungs und daher, auch wenn man von dieser Auffassung abstrahirt, unter allen Umständen der Missdeutung fähig; der Begriff der Tugend liegt wegen seiner Rückbeziehung auf die gesammte persönliche Lebensführung allzu weit ab von den Beweggründen der einzelnen Handlungen; in dem Begriff der Pflicht endlich verbirgt sich die objective und universelle Bedeutung der sittlichen Gesetze hinter ihren subjectiven und individuellen Anwendungen. Wir reden darum im Fol-

*) Vgl. Abschn. I, Cap. II, S. 68 ff.

genden nicht von Gütern sondern von sittlichen Zwecken, nicht von Tugenden sondern von sittlichen Motiven, nicht von Pflichten sondern von sittlichen Normen.

Zweites Capitel.

Die sittlichen Zwecke.

1. Die Hauptformen sittlicher Zwecke.

Indem er über sich selbst nachzudenken beginnt, wird sich der Mensch seiner bewusst als einer einzelnen Persönlichkeit, die zugleich zu einer socialen Gemeinschaft gehört, mit der vereinigt sie eine, wenn auch noch so kleine, Theilkraft bildet in dem unermesslichen Universum des Geistes der Menschheit. Auch die Zwecke des Einzelwillens können daher individueller, socialer und humaner Art sein, und zugleich können die beschränkteren unter diesen Zweckformen von Nebeneffecten oder Folgen begleitet werden, die in die umfassenderen Gebiete hinüberreichen. Insbesondere die individuellen Zwecke lassen sich desshalb nicht untersuchen, ohne gleichzeitig auf die entfernteren socialen und humanen Erfolge Bedacht zu nehmen, die aus ihnen hervorgehen.

Die methodische Behandlung der Probleme kann hierbei im allgemeinen zwei Wege einschlagen. Der erste besteht darin, dass man irgend einen allgemeinen Begriff des Sittlichen zu gewinnen und dann durch Analyse desselben die einzelnen ethischen Zwecke zu bestimmen sucht. Dieser Weg ist in der neueren Ethik der geläufige, so sehr dass wer ihn nicht befolgt leicht von vornherein den Verdacht eines principlosen Verfahrens auf sich lädt. Jene Methode, zuerst das Princip zu fixiren und dann das Einzelne demselben unterzuordnen, ist der modernen durch die christliche Ethik überliefert worden, die ihr Princip unmittelbar den religiösen Voraussetzungen entnehmen konnte. Als die weltliche Moralphilosophie solche Voraussetzungen aufgab, behielt sie gleichwohl das einmal in Aufnahme gekommene Verfahren bei. Selbst der Empirismus machte hier keine Ausnahme: wenn er z. B. das Princip der Selbstliebe oder des allgemeinen Nutzens aufstellte, so geschah das nicht etwa auf Grund einer regelrechten Induction, sondern indem er vor allen Dingen dem gewählten Princip gemäss den Begriff des Sittlichen bestimmte und dann nachträglich zu zeigen suchte, dass die Folgerungen daraus wirklich den Anforderungen an einen glücklichen oder sittlichen Zustand entsprächen. An die Stelle der Thatsachen, an denen der Begriff des Sittlichen zu messen

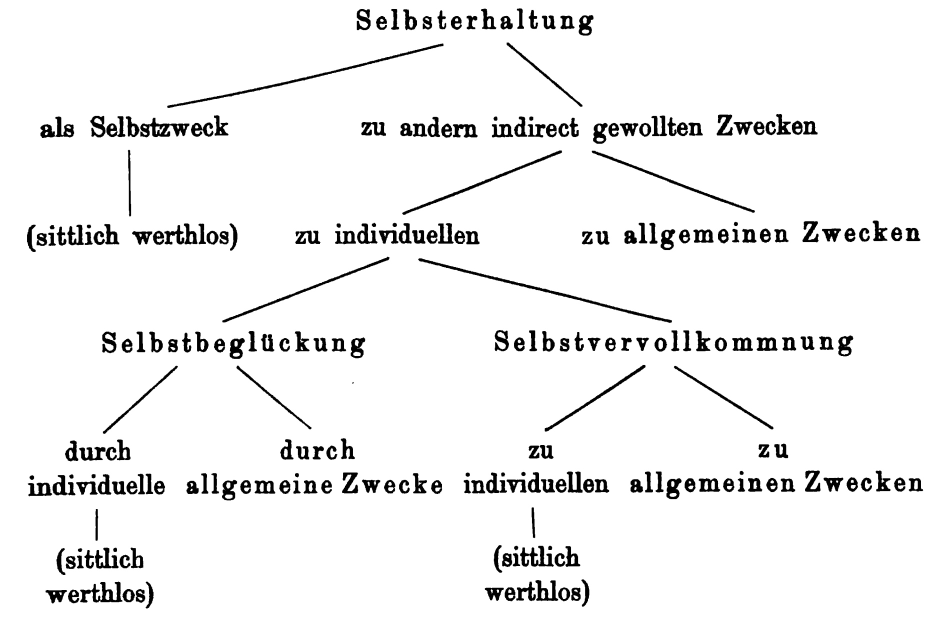
ist, treten so zweifelhafte Hypothesen und Deductionen, die niemals experimentell verificirt werden können.

Der zweite Weg der ethischen Untersuchung geht daher von unsern empirischen sittlichen Urtheilen aus; er sucht auf Grund derselben zunächst die sittlichen Zwecke im Einzelnen und dann mittelst derselben ein allgemeines ethisches Princip zu gewinnen. Dieser Weg ist es, welchen in der antiken Ethik, die mindestens durch ihre Freiheit von Vorurtheilen der neueren überlegen sein dürfte, zunächst Sokrates eingeschlagen und dann in einer für die Lebensanschauung des Alterthums vielleicht abschliessenden Weise Aristoteles vollendet hat. Man betrachtet es heute als ein kindlich naives Verfahren, wenn der Erstere einen ethischen Begriff dadurch festzustellen sucht. dass er zunächst ermittelt, wie Alle darüber denken. Und doch wird es für uns niemals eine höhere Instanz der Wahrheit geben als eben die der Allgemeingültigkeit. Was jedes normale Bewusstsein unter Voraussetzung der zureichenden Erkenntnissbedingungen unmittelbar als einleuchtend anerkennt, das nennen wir gewiss. Die logischen und die mathematischen Axiome haben keine bessere Grundlage ihrer Evidenz. Die Wissenschaft soll nun allerdings bei dieser thatsächlichen Evidenz nicht stehen bleiben. sondern den entfernteren Quellen derselben nachspüren. Aber verkehrt bleibt es stets nach den Quellen zu suchen, ehe man sich vergewissert hat, wie die Ströme fliessen die aus ihnen entsprungen sind. Das nächste Problem bei der Untersuchung der sittlichen Zwecke besteht daher in der Beantwortung der Frage: welches sind die Zwecke, die in unserer Beurtheilung allgemein als sittliche anerkannt werden? Erst wenn sich in der Antwort auf diese Frage Widersprüche herausstellen sollten, werden wir veranlasst sein den hier betretenen Weg zu verlassen. um ausserhalb der widerstreitenden sittlichen Urtheile eine Instanz zu suchen, die den Streit entscheidet. Doch wir werden sehen, dass auch hier die Widersprüche der Theorien grösser sind als die der Thatsachen. So weit auch die allgemeinen ethischen Standpunkte der Philosophen von einander abweichen mögen, das Urtheil über die Zwecke welche sittlich genannt werden, ist selbst innerhalb grösserer Zeitperioden wenig veränderlich, und auf einer bestimmten Entwicklungsstufe des sittlichen Bewusstseins ist es vielleicht ebenso constant wie das Urtheil über logische Verhältnisse.

2. Die individuellen Zwecke.

Als den ersten Zweck, den das Individuum für sich selbst erstreben soll, pflegt man den der Selbsterhaltung zu fordern. Unmittelbar an die sinnlichen Triebe sich anlehnend, die der Erhaltung des eigenen Lebens dienen, wird sie als der niederste aller sittlichen Zwecke angesehen. Von sittlichem Werth erscheint sie überhaupt nur dann, wenn ein anderer durch

sie zu erreichender Zweck im Hintergrund steht. Wir fordern, dass der Einzelne sich erhalte, um für sociale und humane oder auch für andere individuelle Zwecke thätig zu sein. Solcher indirect durch die Selbsterhaltung zu erreichender individueller Zwecke gibt es wieder zwei: die Selbstbeglückung und die Selbstvervollkommnung. Während aber die Selbsterhaltung immer nur Mittel zu bestimmten andern Lebenszwecken ist, können diese beiden umgekehrt nur Effecte sein, welche andere, direct erstrebte Zwecke begleiten. Sie können daher auch immer nur indirect von uns erstrebt werden. Wir können beglückt werden durch etwas und uns vervollkommnen in etwas; in beiden Fällen ist dann allein dieses Etwas, das wir uns als das Mittel vorstellen zur Erreichung von Glück und Vollkommenheit der directe Zweck unseres Handelns. Nun können wir ferner beglückt werden durch eigene Handlungen, die sich auf uns selbst beziehen, oder durch solche, deren Zweckobjecte andere Menschen sind, und die also eine sociale oder humane Tendenz verfolgen. Die letzteren fallen dann wieder ausserhalb des Gebiets individueller Zwecke; die ersteren aber können nur individuelle Lustgefühle sein, denen wir abermals keinen sittlichen Werth beimessen. Aehnlich verhält es sich mit der von der Moralphilosophie der deutschen Aufklärungszeit so sehr gepriesenen Selbstvervollkommnung. Sie kann sich schliesslich nur beziehen auf die Vervollkommnung von Leistungen, die entweder individuelle oder allgemeine Zwecke verfolgen, und nur im letzteren Falle werden solche Leistungen als sittliche anerkannt. Wir können uns demnach diese ganze ethische Selbstauflösung der individuellen Willenszwecke durch folgendes Schema vergegenwärtigen:



Sich selbst erhalten zu allgemeinen, nicht zu bloss persönlichen Zwecken, beglückt sein durch allgemeine, nicht durch bloss persönliche Zwecke des eigenen Handelns, und seine Fähigkeiten ausbilden und vervollkommnen, nicht um persönlichen, sondern um allgemeinen Zwecken zu dienen: dies ist die allgemeine Maxime, nach welcher wir unsere sittliche Beurtheilung individueller Willenszwecke einrichten. Sittlich kann nach dieser Maxime der individuelle Willenszweck immer nur dann sein, wenn er bloss nächster, nicht aber letzter Zweck ist; oder: die handelnde Persönlichkeit als solche ist niemals eigentliches Zweckobject des Sittlichen.

3. Die socialen Zwecke.

Wenn das eigentliche Zweckobject des sittlichen Willens nicht unser eigenes Ich sein kann, so bietet sich zunächst die Alternative dar, dass derselbe entweder auf ein anderes Ich, also auf die individuelle Persönlichkeit unseres Nebenmenschen, oder auf die Gesellschaft als solche in ihren verschiedenen Gliederungen, Staat, Gemeinde, Familie, sich beziehen werde. Ist nun das eigene Ich kein letzter sittlicher Zweck, so ist nicht abzusehen, wesshalb ein anderes Ich ein solcher sein sollte. Die Erhaltung eines Einzelnen, das Glück eines Einzelnen, die Ausbildung seiner Fähigkeiten sind an und für sich an Werth vollkommen gleich, mag ich selbst oder ein Anderer dieser Einzelne sein. Hier behauptet allenfalls sogar das eigene Ich den Vorrang, weil die Mittel sein Glück und seine Ausbildung zu fördern Jedem in reicherem Masse zu Gebote stehen. Selbst die Vervielfältigung der Einzelsubjecte ändert kaum etwas an dieser Sachlage. Aus lauter Nullen lässt sich keine Grösse bilden. Wenn das individuelle Lustgefühl als solches sittlich werthlos ist, so ist es auch das Lustgefühl Vieler oder Aller. Der Utilitarismus ist daher nichts als ein erweiterter Egoismus. Er nimmt zum letzten Zweck was immer nur nächster Zweck oder Mittel zum Zweck sein kann. Unter diesem Gesichtspunkt des Mittels betrachtet besitzen Förderung des eigenen wie des fremden Ich beide einen relativen sittlichen Werth, dessen Grösse nach dem Verhältniss, in welchem dies Mittel zu den eigentlichen sittlichen Zwecken steht, sich bemessen wird. Hieraus erklärt sich zugleich die Thatsache, dass in unserer Beurtheilung die Förderung des Nächsten vor der eigenen den Vorzug erringt, so dass wir, wo beide mit einander in Conflict gerathen, nur die erstere als eine sittliche That anerkennen. Das in der Regel hervorgehobene Motiv, dass wir von Natur schon darauf angelegt seien für uns selber zu sorgen, während selbstloses Handeln zumeist nur nach Ueberwältigung egoistischer Beweggründe zum Sieg gelange, dürfte hier kaum von entscheidender Bedeutung sein. Wären die

selbstlosen Triebe nicht ebenfalls in das menschliche Herz gelegt, so würden sie sich unmöglich entwickeln können; und die Förderung des eigenen Selbst, wenn sie in einem höheren Sinne als dem der blossen Befriedigung sinnlicher Triebe verstanden wird, setzt zweifellos mehr Aufopferung und Entsagung voraus, als beispielsweise die gewöhnlichen mit einem Minimum von eigenen Opfern verbundenen Bethätigungen des Mitleids. Der entscheidende Grund für die Bevorzugung altruistischer Handlungen dürfte vielmehr in zwei Motiven liegen, einem objectiven und einem subjectiven, die sich gegenseitig unterstützen. Das objective besteht darin, dass durch die altruistische Richtung des Handelns eine extensivere Wirkung des sittlichen Willens möglich wird, welche den gemeinschaftlichen socialen und humanen Zwecken zu gute kommt. Der subjective und wahrscheinlich der entscheidendste Grund aber liegt darin, dass jedes unegoistische Handeln für uns gleichsam eine Charakterprobe ist, nach welcher wir den allgemeinen Werth der individuellen Persönlichkeit bemessen. Wer einem Elenden zu Hülfe kommt mag damit für das allgemeine Beste sehr wenig thun. Doch die individuelle That beweist, dass er das eigene Interesse objectiven Zwecken unterzuordnen vermag. Genau nach dem symptomatischen Werth, den in letzterer Beziehung die einzelne Handlung besitzt, nicht nach ihrem objectiven Erfolg, beurtheilen wir daher die moralische Güte derselben. Der Arme, der sein spärliches Brod mit dem Unglücklichen theilt, hat mehr gethan als der Millionär, der ihm ein reichliches Auskommen sichert.

Kann niemals das Individuum, das fremde Ich so wenig wie das eigene, der letzte Zweck des Sittlichen sein, so bleiben nun allein zwei sociale Zwecke als die eigentlichen Objecte des sittlichen Wollens übrig: die öffentliche Wohlfahrt und der allgemeine Fortschritt. Beide entsprechen der Selbstbeglückung und Selbstvervollkommnung auf individuellem Gebiete und, ähnlich diesen, sind sie dergestalt mit einander verkettet, dass das öffentliche Wohl kein dauerndes ist ohne den allgemeinen Fortschritt, und dass dieser hinwiederum nur in der Steigerung der allgemeinen Wohlfahrt bestehen kann. So fügt der zweite zu dem ersten Begriff lediglich das progressive Moment hinzu: die Förderung des öffentlichen Wohls begnügt sich mit der Erreichung eines gegebenen Zwecks, die des allgemeinen Fortschritts strebt über jeden gegebenen Zweck in gleicher Richtung hinaus.

Was bedeuten nun aber in diesen Verbindungen die Ausdrücke „öffentlich“ und „allgemein“? Besteht etwa das öffentliche Wohl in der Summe aller oder möglichst vieler Einzelwohlfahrten, in der „Maximation der Glückseligkeit“? Besteht analog der allgemeine Fortschritt in dem Fortschritt möglichst vieler Individuen? Es ist klar, dass eine Bejahung dieser Fragen zur nämlichen ethischen Selbstauflösung der Begriffe Allgemeinwohl und allgemeiner Fortschritt führen würde, wie sie uns bei

der Untersuchung des Einzelwohls und des Einzelfortschritts bereits begegnet ist. Je mehr extensives Glück eine Handlung hervorbringt, je mehr sich in derselben die bewusste Tendenz verräth den Einzelwillen dem Gesammtwillen unterzuordnen, um so höher steht sie allerdings in unserer sittlichen Beurtheilung; diese Beurtheilung ist aber nur unter der Voraussetzung verständlich, dass das Glück Einzelner, mögen es deren noch so viele sein, nicht der letzte Zweck, sondern nur Mittel zur Erreichung weiter zurückliegender und allgemeinerer Zwecke sei. In der That entsprechen diesem Gesichtspunkte auch durchaus die Antriebe, denen wir bei der Beurtheilung socialer Thatsachen folgen. Je umfassender die Gesellschaftskreise sind, um so mehr werden die Handlungen des Allgemeinwillens, wie er sich in den auf allgemeine Zwecke gerichteten individuellen Willensacten verkörpert, durch Rücksichten bestimmt, die den Umkreis des individuellen Seins überschreiten und schliesslich aus der Sorge für das Wohl irgend einer Summe von Individuen gar nicht mehr erklärt werden können. Die Familie steht hier noch ganz auf der Grenze des Einzeldaseins. Wir Alle wünschen die Zukunft unserer Kinder und allenfalls unserer Enkel sicherzustellen, das Schicksal unserer Nachkommen in entfernteren Jahrhunderten aber liegt uns sehr wenig am Herzen. Etwas weiter reicht schon die vorsorgende Thätigkeit der Gemeinde: sie würde gewissenlos handeln, wollte sie in der Fürsorge für öffentliche Einrichtungen bloss auf das Wohl der lebenden oder der nächstfolgenden Generation sehen. Am weitesten in die Zukunft reicht aber das Auge des Staates. Er allein darf selbst schwere Opfer den Lebenden zumuthen, um eine entferntere Zukunft zu sichern. Mit Recht sieht man daher darauf, dass überall, wo die Zukunft gegen die Ausbeutung des lebenden Geschlechts geschützt werden soll, nicht ein Einzelner und in vielen Fällen nicht einmal die Gemeinde, sondern der Staat die Fürsorge übernehme.

Diesem Verhalten entsprechen durchaus die Gefühle, die wir selbst in Bezug auf die Zukunft in uns tragen. Die noch so sichere Nachricht von dem Elend eines in zwei Jahrhunderten lebenden Nachkommen würde, wenn sie möglich wäre, wahrscheinlich wenig unsere Ruhe stören; den Gedanken, dass der Staat und das Volksthum, denen wir angehören, nach wenigen Generationen dem Untergang verfallen seien, würden wir schwerer ertragen. Hier muss die Grenze mindestens um viele Jahrhunderte hinausgerückt werden, um jene Aussicht im Hinblick auf die allgemeine Vergänglichkeit geschichtlicher Schöpfungen erträglich zu finden. Aber eine Vorstellung gibt es, die wir, selbst wenn wir ihre Verwirklichung in Jahrtausende verlegt denken, immer unerträglich finden würden: dies ist der Gedanke, dass die Menschheit mit ihrer gesammten geistigen und sittlichen Arbeit überhaupt spurlos vom Erdboden verschwände, und dass von allem dem absolut nichts, nicht einmal in irgend einem Bewusstsein eine Er-

innerung zurückbliebe. Darum richten wir überall, wo dem Einzeldasein Grenzen gezogen sind, unsere Blicke über dieses hinaus und erfreuen uns an der Hoffnung auf die Zukunft der grossen socialen Gemeinschaften, denen wir angehören und mit denen wir an bleibenderen sittlichen Zwecken arbeiten; und wo endlich auch diese Gemeinschaften unserem in die Zukunft gerichteten Blick verschwinden, da leben wir der Zuversicht, dass die humanen sittlichen Zwecke, in denen schliesslich alles Einzelne aufgeht, niemals verschwinden werden. Diese Zuversicht ist kein Wissen sondern ein Glauben, aber der letztere gründet sich auf jene dialektische Zersetzung der ethischen Zweckbegriffe, welche jeden gegebenen sittlichen Zweck immer nur als einen nächsten, nie als einen letzten, schliesslich also eigentlich nur als Mittel zur Erreichung eines letzten unvergänglichen Zwecks anzuerkennen vermag.

So erweist sich als der durchschlagende Grund für jene fortwährende Verschiebung der sittlichen Zwecke die Vergänglichkeit des Einzeldaseins. Mag dieses Einzeldasein noch so reich beglückt und vollkommen sein, es ist ein Tropfen im Meer des Lebens. Was können sein Glück und sein Schmerz für die Welt bedeuten? Die christliche Ethik hat diese Nichtigkeit des Einzelglücks tief empfunden, indem sie ihm in der Verheissung einer ewigen Seligkeit die Idee eines Glücks von unendlichem Werthe und von unendlicher Dauer gegenüberstellte. Aber die Ergänzung, welche die religiöse Hoffnung nur im Unendlichen sucht, ist, in freilich endlichen und darum unzulänglichen Annäherungen, dafür aber auch mit Beseitigung der dort vorhandenen egoistischen Beschränkung, schon im wirklichen Leben zu finden, und nur desshalb weil sie es ist trägt dieses Leben die Bürgschaft einer wirklichen Unvergänglichkeit seiner letzten ethischen Zwecke in sich.

So lange die Auffassung des endlichen Daseins eine individualistische und pessimistische bleibt, ist die indische Lösung des Welträthsels vielleicht die näher liegende: das ewige Vergessen der Vernichtung ist die sicherste Erlösung von dem Schmerz des Daseins. Eben desshalb aber, weil im Gebiet individueller Willensantriebe jene Ergänzung der endlichen Beschränktheit im wirklichen Leben niemals eintreten kann, ist dieselbe hier nicht in der Form subjectiver Glücksgefühle vorhanden, die als solche niemals einen allgemeinen Werth gewinnen können, sondern in Gestalt objectiver geistiger Werthe, welche aus dem gemeinsamen Geistesleben der Menschheit hervorgehen, um dann wieder auf das Einzelleben veredelnd zurückzuwirken, nicht damit sie sich hier in eine objectiv werthlose Summe von Einzelglück verlieren, sondern damit aus der schöpferischen Kraft individuellen Geisteslebens neue objective Werthe von noch reicherem Inhalte entstehen. Wir brauchen uns nur auf den Boden historischer Beurtheilung zu begeben, um sofort zu bemerken, dass diese Schätzung der socialen sittlichen Zwecke die einzig zulässige, weil schliess-

lich die allein wirkliche ist. Wonach bemisst sich unsere sittliche Schätzung von Menschen und Völkern, die einer längst entschwundenen Vergangenheit angehören, bei denen wir also am ehesten erwarten dürfen, dass die vergänglichen und scheinbaren den bleibenden und wirklichen Zwecken den Platz geräumt haben? Nicht nach dem Glück, das sie selbst genossen, auch nicht nach dem Glück, das sie ihren Zeitgenossen verschafft, sondern allein nach dem, was sie für die gesammte Entwicklung der Menschheit in alle Zukunft hinaus geleistet haben.

4. Die humanen Zwecke.

Dass der Einzelne, wenn er zu den höchsten Formen sittlichen Handelns sich erhebt, nicht bloss für seine Mitbürger und Mitlebenden und noch weniger für sich selbst handelt, dies ist eine Ueberzeugung, die sich bei der Betrachtung der erhabensten Beispiele sittlichen Wirkens unaufhaltsam uns aufdrängt. Auch hier wird aber sicherlich die Regel gelten, dass wir die Gegenstände, die einen Begriff erläutern, so prägnant wie nur immer möglich zu wählen haben. Aus den Erscheinungen mittelmässiger Rechtschaffenheit das Wesen des sittlichen Charakters bestimmen wollen, ist ungefähr dasselbe, als wenn man aus den verwickeltsten meteorologischen Processen die Gesetze der allgemeinen Mechanik zu finden suchte. Ein Moses, Sokrates oder Christus, sie haben für alle Zeiten gelebt und gehandelt; die Spuren ihrer sittlichen Thaten werden nicht untergehen, so lange die Menschheit eine Geschichte hat. Zunächst freilich bethätigte sich auch ihr Wirken in engeren Kreisen, und viele ihrer Handlungen richteten sich mit ihren directen Zwecken an die unmittelbare Gegenwart. Aber in dem Grössten was sie geschaffen durchbricht schon der directe Zweck diese Schranken, und mittelbar gewinnen selbst die durch die nächsten Bedingungen bestimmten Handlungen als integrirende Bestandtheile eines idealen Charakters eine weit über ihr unmittelbares Ziel hinausreichende Bedeutung.

Wenn es nur einer verschwindenden Zahl bevorzugter Sterblicher vergönnt ist, unmittelbar nach allgemein humanen Zwecken zu streben und sie zu erreichen, so ist dies nun aber in der Form indirecter Zwecksetzungen verschiedener Ordnung für Jeden, selbst den Niedrigsten, möglich. Das Princip der Heterogonie der Zwecke und das Gesetz der unbegrenzten Neuschöpfung geistiger Erzeugnisse durchdringen auch hier alles Geschehen. Die Mission, die ein Volk in der Weltgeschichte erfüllt, ist getragen von den unzähligen Theilkräften, aus denen es in den einzelnen Gebieten seines Gesammtlebens und seiner staatlichen Organisation sich zusammensetzt; sie ist also schliesslich gebunden an individuelle Willens-

antriebe. Die Kleinsten wie die Grössten, sie können hier das Wort des Erdgeistes auf sich anwenden:

„So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid."

Mögen die directen Zwecke, die der Einzelne verfolgt, noch so beschränkt sein, sie überschreiten immer ihr nächstes Ziel und verlieren sich schliesslich in dem unermesslichen Strom menschlicher Geistesentwicklung.

Welches sind nun aber jene humanen Zwecke, in die alle beschränkteren sittlichen Bestrebungen einmünden? Bestehen sie etwa in einer allgemeinen, alle räumlichen und zeitlichen Existenzbedingungen des Menschen umfassenden Glückseligkeit? Oder in einem allgemeinen Fortschritt, der auch diese Glückseligkeit wieder über jedes gegebene Mass hinaus zu vergrössern sucht? Es ist klar, dass damit immer nur jene individuellen Glücksempfindungen zu sittlichen Zwecken erhoben würden, von denen wir erkannt haben, dass sie mindestens letzte Zwecke nicht sein können. Solch' letzte Zwecke können daher nur in der Hervorbringung allgemeiner geistiger Schöpfungen bestehen, an denen zwar das Einzelbewusstsein theilnimmt, deren Zweckobject aber nicht der Einzelne selbst sondern der allgemeine Geist der Menschheit ist. Das Glück bleibt ein auf das subjective Bewusstsein wirkender Nebenerfolg jener geistigen Erzeugnisse und zugleich ein den Willen zu ihrer Erstrebung anregendes Motiv. Insofern kann es als unerlässliches Mittel zur Erreichung der Zwecke, nicht aber selbst als sittlicher Zweck betrachtet werden. Wenn Kant lehrte, das Gute müsse ohne Neigung geschehen, der letzte Zweck des Sittlichen sei aber eine unvergängliche Glückseligkeit, so hat er Mittel und Zweck vollständig mit einander vertauscht. Der Mensch kann das Gute nur erstreben, weil es ihn beglückt; aber das Gute selbst ist kein Glücksgut, sondern ein objectives geistiges Erzeugniss, dessen ihm vorangehende und nachfolgende Rückstrahlungen in das Einzelbewusstsein ihm erst den Charakter eines Gutes im gewöhnlichen Sinne, das heisst einer Glück erzeugenden Macht, geben.

Fallen die humanen Zwecke des Sittlichen in das Bereich jener allgemeinen zwecksetzenden Thätigkeit des Geistes, deren Grundcharakter in ihren schöpferischen Effecten besteht, so wird nun auch bei der Untersuchung derselben der für alles geistige Leben gültige Gesichtspunkt massgebend sein, dass überall nur die erreichte Entwicklungsstufe, niemals was von ihr ausgehend die Zukunft noch hervorbringen wird, ausser in Vermuthungen über die nächste Fortbildung gegebener Anfänge, unserer Betrachtung zugänglich ist. Die erreichten sittlichen Zwecke bestehen aber jeweils in der gesammten sittlichen Cultur der Gegenwart. Dass wir heute überhaupt von humanen Zwecken reden können, verdanken wir der verhältnissmässig noch neuen Thatsache, dass der allgemeine mensch-

liche Geist insoweit seiner selbst bewusst wurde, als die Idee der Humanität im Sinne eines geistigen Gesammtlebens, das sich in den geschichtlichen Thaten und Erzeugnissen bethätigt, ihm aufgegangen ist. Damit ist zugleich die Erkenntniss gereift, dass die allgemeinen geistigen Erzeugnisse menschlicher Gemeinschaft, wie sie insbesondere in Staat. Kunst, Wissenschaft und allgemeiner Cultur in die Erscheinung treten, die uns erreichbaren Objecte des Sittlichen sind. Da aber alle diese Objecte, ebenso wie das menschliche Handeln selbst, ihren Ursprung im Willen haben, und da demnach das eigenste Wesen des Sittlichen unaufhörliches, nie rastendes Streben ist, so kann zugleich eine einmal erreichte sittliche Stufe niemals als bleibender Zweck betrachtet werden. Die Vergangenheit hat aufgehört, und die Gegenwart wird im nächsten Augenblick aufhören sittliches Ziel zu sein. Der letzte Zweck des sittlichen Strebens wird so zu einem idealen, in der Wirklichkeit nie erreichbaren. Doch je weiter sich der Wirkungskreis des sittlichen Handelns gestaltet, um so mehr muss dasselbe der Grenze sich nähern, wo Wirklichkeit und Ideal jenseits der uns zugänglichen Erfahrung einander berühren. Nicht die Ethik mit ihren Begriffen, wohl aber die Religion mit ihren das Sinnliche durch übersinnliche Forderungen, die sie symbolisch gestaltet, ergänzenden Vorstellungen kann sich unterfangen dieses Ideal so zu gestalten, als wenn es ein erreichbares wäre.

So erweist sich das ethische Ideal als der letzte, die fortschreitende sittliche Vervollkommnung der Menschheit als der nächste Zweck der humanen Sittlichkeit. Die engeren Lebensgebiete, die individuelle und sociale Vervollkommnung, gehen in diesem letzten und höchsten auf. Die Vervollkommnung bleibt so lange ein blosser Scheinbegriff, als sie im Sinne des Eudämonismus und Utilitarismus in die Vermehrung der durch sinnliche und intellectuelle Genüsse zu erreichenden Glückseligkeit verlegt wird. Denn hier bleibt immer die Glückseligkeit selbst der eigentliche und letzte Zweck. Eine selbständige Bedeutung gewinnt die Idee der Vervollkommnung erst dann, wenn der letzte sittliche Zweck als ein idealer, immer nur in Annäherungen zu erreichender anerkannt wird. Zugleich verliert aber dann die Glückseligkeit ihre ethische Bedeutung: sie ist nicht mehr Selbstzweck, sondern Nebeneffect und zugleich Hülfsmittel des sittlichen Strebens. Für das ethische Ideal selbst bleiben, da es im Unendlichen liegt, nur zwei indirecte Bestimmungen möglich. Die erste, positive besteht darin, dass die Entwicklung aller menschlichen Geisteskräfte, ihrer individuellen, socialen und humanen Bethätigungen, in der Richtung, in welcher sie sich thatsächlich von den Anfängen sittlichen Lebens an vollzogen hat, über jedes erreichte Ziel hinaus ins Unbegrenzte fortgesetzt werden soll. Die zweite, negative liegt darin, dass die Hemmungen, welche diese Entwicklung erfährt, in fortschreitendem Masse vermindert werden sollen. Diese Hemmungen entspringen aber aus Willenshandlungen,

welche, vom Standpunkte des sittlichen Zwecks aus betrachtet, allgemein als die sittlich zweckwidrigen bezeichnet werden können. Diese, als ein wichtiger Factor in dem Ganzen der sittlichen Entwicklung, bedürfen daher noch einer besonderen Betrachtung.

5. Die unsittlichen Zwecke.

Das Zweckwidrige im sittlichen Leben hat zwei Quellen: die sittliche Schwäche und die sittliche Bosheit. Die erste beruht auf Willensschwäche, die zweite auf verkehrter Willensrichtung. Jene führt zu dem Zweckwidrigen in negativer Form, der Unterlassung des Guten, diese zum Zweckwidrigen in positiver Form, der Erzeugung des Schlechten. Wer einen Nebenmenschen den er retten könnte umkommen lässt, weil er Gefahr oder Ungemach für sich selbst fürchtet, handelt sittlich schwach; wer einem Andern nachstellt, weil dieser dem eigenen Vortheil im Wege steht, handelt schlecht. Beide Formen des Zweckwidrigen können natürlich in den verschiedensten Gradabstufungen vorkommen. Die häufigste und entschuldbarste Form sittlicher Schwäche ist es, wenn ein Mensch nicht seine volle geistige Kraft an die Ausbildung seiner eigenen sittlichen Fähigkeiten setzt; die schwerste, wenn er den directen socialen und humanen Forderungen des Gesammtwillens aus Indolenz den Gehorsam verweigert. Hier berührt sich die Schwäche eng mit der Schlechtigkeit, und sie führt oft genug durch die fortwirkenden Folgen des Thuns direct in sie über.

Beiden Formen des sittlich Zweckwidrigen entsprechen verschiedene Arten der Beurtheilung: die Nichtbilligung und die Missbilligung. Bei beiden ist der Widerstreit der Handlungen gegen die vier imperativen Motive des Gewissens für das Urtheil massgebend. Unter diesen nehmen die Motive des Zwangs wieder den niedersten Rang ein. Gleichwohl sind sie diejenigen, die im gewöhnlichen Leben fast ausschliesslich unser Urtheil leiten, und die hierzu auch um so mehr ausreichen, in je höherem Masse Sitte und Recht den Forderungen genügen, welche die beiden imperativen Motive der Freiheit für die äusseren Bedingungen des Zusammenlebens mit sich führen. Auch hier überschreitet der Effect überall sein nächstes Ziel. Für die ungeheure Mehrzahl der Menschen reicht es aus, wenn sie Recht und Sitte zum Richtmass ihres Handelns nehmen; und im einzelnen Fall, wo die Erfordernisse des praktischen Lebens für die Erwägung der tieferen Gründe des Sittlichen keinen Raum lassen, bewahren jene überall ihren Werth als unmittelbar bereitliegende Vorschriften, in denen sich die gesammte hinter uns liegende sittliche Entwicklung zu sicher wirkenden Triebkräften verdichtet hat. Nur in entscheidenden Lebenslagen, oder wenn der Conflict der Pflichten die Berufung auf die Imperative des Zwangs

unsicher macht, muss das Moment der dauernden Befriedigung oder, wenn auch dieses versagt, die Vorstellung des Ideals die Wahl der Zwecke entscheiden. Glücklicherweise sind diese Lebenslagen seltene, und da es für die ethische Entwicklung überhaupt vor allem auf den Gesammtwillen ankommt, so genügt es, wenn die führenden Geister, die diesem seine Richtung geben, der höheren Imperative bewusst bleiben. Durch sie gewinnen dann wieder Sitte und Rechtsordnung jeweils diejenige Gestaltung, in der sie jedem individuellen Streben die Richtung auf die vollkommeneren sittlichen Zwecke anweisen.

Dennoch fehlt auch diesem Streben nicht ganz die Lenkung durch die Imperative der Freiheit. Sie gehen in dasselbe in Gestalt jener religiösen Anschauungen über das Uebersinnliche ein, die selbst wiederum auf das innigste mit den Imperativen des Zwangs verschmelzen. So ist es denn auch die religiöse Anschauung, die den eigentlichen Grund der Verurtheilung unsittlicher Zwecke in der ihr eigenthümlichen Form andeutet, indem sie den Schuldigen der ewigen Seligkeit verlustig erklärt. Sie wandelt damit den objectiven in einen subjectiven Erfolg um: der Verbrecher hat das objective sittliche Ideal verneint, darum wird ihm selbst die Erreichung eines subjectiven Ideals aberkannt. Wie die einzelne sittliche Handlung ins Unbegrenzte fortgesetzt auf das ethische Ideal abzielt, so die unsittliche auf die Vernichtung desselben. Hierin liegt zugleich der entscheidende Grund für jenen unbedingten Primat des Gesammtwillens über den Einzelwillen, der sich überall in der Rechtsordnung, am allermeisten aber in dem Recht der Strafe bethätigt. Die blosse Gewohnheit des Zwangs mag hinreichen, um den Einzelnen vor Fehltritten zu bewahren; aber sie würde die Existenz des Zwangs selber nimmermehr rechtfertigen.

Drittes Capitel.

Die sittlichen Motive.

1. Die Hauptformen sittlicher Motive.

Keine Verwechslung ist gewöhnlicher als die von Zweck und Motiv. Da uns die objectiven Zwecke des menschlichen Handelns überall deutlicher erkennbar sind als dessen Motive, die sich der directen äusseren Beobachtung immer entziehen, und über die sich oft nicht einmal der Handelnde selbst klare Rechenschaft ablegt, so sind wir im allgemeinen geneigt anzunehmen, die erreichten Zwecke seien mit den vorausgegangenen Zweckvorstellungen, und diese seien wieder mit den Motiven identisch. Auf den psychologischen Irrthum dieser Voraussetzung wurde im ersten Capitel

dieses Abschnitts (S. 378) hingewiesen; die thatsächlichen Belege aber, die innerhalb der Erscheinungen des sittlichen Lebens dieselbe zurückweisen, haben wir im ersten Abschnitt bereits kennen gelernt.

Vermöge der Natur des Willens sind es die Gefühlselemente des Bewusstseins, welchen bei der Causalität der Handlungen die entscheidende Bedeutung zukommt. Ein Begehren oder Widerstreben muss stets den Willen begleiten; beide aber sind wieder verknüpft mit Lust- oder Unlustgefühlen. Besondere Gefühlsmotive, die anderen gegenübergestellt werden könnten, gibt es daher nicht: der Mensch handelt nicht das eine Mal nach unmittelbarem Gefühl, ein anderes Mal nach Reflexion, sondern immer nach Gefühlen. Diese können aber entweder an die unmittelbare Vorstellung gebunden sein — hier reden wir dann gewöhnlich vorzugsweise von Gefühlsmotiven — oder sie können aus verstandesmässig verketteten Vorstellungen hervorgehen, die sich auf die näheren oder entfernteren empirischen Zwecke der Handlungen beziehen, oder sie können endlich aus der Vorstellung der letzten, in der unmittelbaren Erfahrung immer nur in entfernten Annäherungen gegebenen idealen Zwecke des sittlichen Strebens entspringen. Solche Vorstellungen idealer Zwecke bezeichnen wir als Ideen, das Vermögen des menschlichen Geistes durch sein alle empirischen Schranken überschreitendes Streben Ideen hervorzubringen als Vernunft.

Danach unterscheiden wir Wahrnehmungsmotive, Verstandesmotive und Vernunftmotive. Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, dass der Gedanke an verschiedene Geistesvermögen bei diesen Namen durchaus fern liegt. Nach der hier zu Grunde liegenden Anschauung entsteht die Vernunftidee in einer völlig analogen Weise im Gebiet der Willensthätigkeit wie etwa innerhalb der äusseren Naturanschauung die Annahmen der Unendlichkeit des Raumes, der Zeit und der Causalität, und diese könnten darum mit demselben Rechte als Vernunftideen bezeichnet werden. Sie sind uns ebenso wenig wie die letzten Zwecke der Willensthätigkeit jemals in irgend einer Erfahrung wirklich gegeben. Doch wie wir uns keine Grenze des Raumes, keinen Stillstand der Zeit und keinen Anfang ursächlicher Bedingungen denken können, so bleibt die Vollendung der Willenszwecke ein letztes, in der Erfahrung nie zu verwirklichendes Postulat.

2. Die Wahrnehmungsmotive.

Die unmittelbare Wahrnehmung ist stets die nächste Lenkerin unseres Willens. An die Wahrnehmung knüpfen sich aber sofort durch Association Phantasievorstellungen, welche die in der Anschauung gegebenen Erscheinungen mit den unmittelbar vorangegangenen und mit den voraussichtlich nachfolgenden Ereignissen verbinden. Alle diese Vorstellungen

zusammen wirken als *Wahrnehmungsmotive*. So erweckt der Anblick eines Menschen in Lebensgefahr in uns ein zumeist blasseres Bild der die gefährliche Lage herbeiführenden, ein lebendigeres der demnächst zu erwartenden Ereignisse. Und diese ganze zu einer Totalwirkung vereinigte Folge von Vorstellungen regt Affecte an, die als starke Willensmotive unser Handeln bestimmen können.

Die zwei Grundgefühle, welche sich in dieser Weise fortwährend als sittliche Motive in uns bethätigen, sind das *Selbstgefühl* und das *Mitgefühl*. Unter ihnen ist das erstere unmittelbar an das Selbstbewusstsein und an die mit demselben verwachsene Vorstellung der eigenen Persönlichkeit gebunden. In der Vorstellung des Ich haben sich aber im Gefolge der sittlichen Entwicklung allmählich zahlreiche Vorstellungsreihen verdichtet, die sogar verwickelten Eindrücken gegenüber Wahrnehmungsmotive entstehen lassen, die dem Willen unmittelbar eine der augenblicklichen Lage angemessene Richtung geben. So können Handlungen als einfache Reactionen des Selbstbewusstseins auftreten, die doch den Charakter ethischer Zweckmässigkeit in so hohem Masse an sich tragen, dass die Reflexion an ihnen nichts zu verbessern vermöchte. Ja oft genug kann es geschehen, dass eine nachträgliche Erwägung den sicheren Takt des ursprünglichen Willensimpulses verfälscht; denn die Reflexion verfügt zumeist nur über Momente, die der nächstliegenden individuellen Lebenserfahrung angehören, während der Instinct eine unübersehbare Reihe einst wirksam gewesener Einzelimpulse zu einer einheitlichen Wirkung zusammenfasst. Die Uebung und die Festigung des Charakters verleihen dann dieser unmittelbaren Wirksamkeit des Selbstgefühls eine immer grösser werdende Sicherheit. Ohne Ueberlegung richtig zu handeln, ist daher das hauptsächlichste Merkmal der sittlichen Reife, wenigstens in allen den Fällen, in denen nicht gerade ein Conflict der Pflichten die Entscheidung erschwert. Unsere Berufspflicht zu thun, das gegebene Wort zu halten, die Wahrheit zu sagen, das sind Antriebe, die in Jedem, der nicht sittlich verkommen ist, als unmittelbare Reactionen des Selbstgefühls gegenüber geläufigen Eindrücken der Wahrnehmung wirksam werden, wenn sie auch vielleicht nicht in jedem Augenblick dem Widerstreit anderer Motive Stand halten können. Je vollkommener aber sich der Charakter entwickelt hat, ein um so reicherer Schatz einstiger Verstandes- und Vernunftmotive hat sich im Selbstbewusstsein zu unmittelbaren Wahrnehmungstrieben verdichtet und um so grösser wird die Sicherheit, mit der die geeigneten Lebenseindrücke die entsprechenden Handlungen auslösen. Während also ein Sittengesetz, welches das Gute ohne Neigung, das heisst ohne Motive, zu thun fordert, mehr verlangt als geleistet werden kann, ist es im Gegentheil das ächte Kennzeichen des reifen Charakters, dass er das Sittliche ohne Ueberlegung, aus reiner Neigung vollbringt.

Das Selbstgefühl wird ergänzt durch das *Mitgefühl*. Eben diese

unerlässliche Ergänzung ist es wohl, welche jenen falschen Erklärungen Vorschub geleistet hat, die dasselbe entweder durch eine Reflexion oder durch eine mittelst der Association entstehende Uebertragung aus dem Selbstgefühl abzuleiten suchen. Schon die oberste Prämisse dieser Erklärungen, wonach das Mitgefühl später sein soll als das Selbstgefühl, wird in keiner Erfahrung bestätigt. Wie das individuelle Bewusstsein sich sofort in einem Gesammtbewusstsein, der Individualwille in einem Gesammtwillen eingeschlossen findet, mit dem er die wesentlichsten Antriebe theilt, so ist auch das Mitgefühl ebenso ursprünglich wie das Selbstgefühl. Denn mit dem Selbstbewusstsein hat sich zugleich das Bewusstsein von Objecten entwickelt, die dem Ich gegenüberstehen. Dieses existirt nicht ohne Gegenstände, so wenig wie Gegenstände ohne ein sie appercipirendes Ich. Aber die Objecte werden nicht als gleichgültige Dinge wahrgenommen, sondern die nächsten und wichtigsten erscheinen als dem Ich gleichartige, an seinen Vorstellungen und Gefühlen theilnehmende Wesen. So sind Selbstgefühl und Mitgefühl gleichzeitig entstandene Gefühlsformen, ebenso wie Selbstbewusstsein und objectives Bewusstsein gleichzeitig entwickelte Vorstellungsformen. Alle aus dem Mitgefühl entspringenden Motive sind daher an die Existenz eines realen Gesammtwillens gebunden. Nicht auf beliebige Objecte beziehen sie sich, sondern immer nur auf diejenigen, die wir als gleichartige Wesen, also als selbstbewusste Persönlichkeiten mit übereinstimmenden Willensrichtungen anerkennen.

Das einzige Object des Mitgefühls ist somit der Mensch oder, wie wir um diese innigere Beziehung anzudeuten ihn nennen, der Nebenmensch. Die Thiere sind für uns Mitgeschöpfe, ein Ausdruck durch welchen die Sprache schon darauf hinweist, dass wir nur mit Bezug auf den letzten Grund alles Geschehens, die Schöpfung, hier eine Art Nebenordnung anerkennen. So können denn auch den Thieren gegenüber Regungen entstehen, die dem Mitgefühl einigermassen verwandt sind; aber zum wahren Mitgefühl fehlt immer die Grundbedingung der inneren Einheit unseres Willens mit dem ihren. Jenes übertragene Mitgefühl erstreckt sich daher naturgemäss nie weiter, als uns zur Voraussetzung von Bewusstseinselementen Anlass gegeben ist, die den unseren verwandt sind. Es bleibt beschränkt auf die sinnlichen Empfindungen und Gefühle, und auch hier ist nur diejenige Form eines Mitgefühls möglich, bei der sich der Fühlende freiwillig zu dem Gegenstande herablässt, nicht jene, bei der er denselben sich gleichstellt: wir können Mitleid mit den Schmerzen eines Thieres empfinden; es fehlt uns aber ihm gegenüber ganz das edlere Gefühl der Mitfreude, welches subjectiv wie objectiv ein Privilegium des Menschen bleibt. Zugleich ist es bemerkenswerth, dass, wenn auch aus entgegengesetzten Gründen, das Thier sich zu uns verhält wie wir zu dem Thiere. Das durch den Umgang mit dem Menschen veredelte Thier kann sich zum Mitleid mit menschlichem Leid erheben; an mensch-

licher Freude vermag es nicht theilzunehmen, wenigstens nicht in der Form des reinen, uninteressirten Mitgefühls; dieses höchste unter den Motiven der unmittelbaren Wahrnehmung bleibt ihm ebenso verschlossen, wie seinerseits der Mensch dasselbe nur dem Nebenmenschen gewährt. Auch darin übrigens verräth sich die geistige Stufe der Thiere als eine vorsittliche, dass selbst bei den höheren Thieren auch ihren eigenen Genossen gegenüber das Mitleid die einzige Regung ist, die wir gelegentlich beobachten. An Genüssen erfreuen sie sich wohl gemeinschaftlich, aber jedem Individuum wird dabei nur sein eigener subjectiver Genuss zur Freude. Jene Mitfreude, welche in der Freude des Anderen eine Quelle eigener Lust findet, bleibt ihnen auch im Verkehr mit ihresgleichen unbekannt.

In seiner Entwicklung entspricht das Mitgefühl vollständig dem ihm verwandten Selbstgefühl. Auch bei ihm verdichten sich allmählich Verstandes- und Vernunftmotive zu blossen Wahrnehmungstrieben. Anderseits enthalten aber die letzteren selbst schon in ihren primitivsten Formen die Keime zur Entwicklung jener höheren Willensmotive in sich. Ganz besonders sind hier die Mitgefühle die unmittelbaren Vorstufen der socialen Triebe. Diese entwickeln sich direct aus jenen, sobald sich der Gesammtwille in Regungen äussert, die über die bloss individuellen Gefühle hinausgehen, ein Erfolg der regelmässig zugleich mit einer logischen Verknüpfung der Vorstellungen verbunden ist, also einen Uebergang der Wahrnehmungsmotive in Verstandesmotive voraussetzt.

3. Die Verstandesmotive.

Verstandesmotive werden wirksam, sobald zwischen die einwirkenden Vorstellungen und den Entschluss zur Handlung die Ueberlegung tritt. Nicht der nächste sondern ein entfernterer Zweck wird dann entscheidend, und der Antrieb zum Handeln verräth sich in dem Gefühl, welches an den durch die Reflexion entstandenen Zweck geknüpft ist. Hier sind also in der That Zweckvorstellungen die Motive des Willens, aber auch sie können diesen immer nur erregen durch das Medium der mit ihnen unlösbar verbundenen Gefühle.

Die Zwecke, welche die Reflexion dem Willen als erstrebenswerth darbietet, zerfallen nun wieder in zwei grosse Zweckgebiete: das eine umfasst die auf die Förderung des eigenen Selbst gerichteten Lebenszwecke; das andere diejenigen, welche dem Vortheil der Nebenmenschen oder der socialen Gemeinschaft dienen. Die Grundformen der Gefühle, die diesen beiderlei Zweckvorstellungen entsprechen, sind die eigennützigen und die gemeinnützigen Triebe. Sie sind zusammengesetztere Formen des Selbst- und des Mitgefühls; aber sie unterscheiden sich schon darin von

jenen Gefühlselementen der Wahrnehmungsmotive, dass ihnen das sittliche Urtheil ohne weiteres einen sehr verschiedenen Werth beimisst. Während das Selbst- und das Mitgefühl einander gleichberechtigt gegenüberstehen, so dass der sittliche Charakter dieselben in ein harmonisches Gleichgewicht zu bringen strebt, wird der eigennützige Trieb sofort als der minderwerthige, der gemeinnützige als der höherwerthige anerkannt, und im Fall des Conflictes zwischen beiden wird daher dem letzteren der unbedingte Vorzug eingeräumt.

Zwei Momente, ein subjectives und ein objectives, begründen diesen Unterschied. Einerseits ist die Selbstschätzung ein wesentliches Erforderniss des sittlichen Charakters; sie ist aber kein Erzeugniss der Reflexion, sondern stets eine unmittelbare Bethätigung des Selbstbewusstseins gegenüber äusseren Eindrücken. Anderseits bezieht sich das Mitgefühl, da es ebenfalls diese Eigenschaft unmittelbarer Wirksamkeit hat, immer nur auf einzelne ethische Subjecte, der gemeinnützige Trieb auf ein Ganzes, das, nicht nur weil es viele Einzelne umfasst, sondern auch weil es an sich in der sittlichen Entwicklung dauerndere Erfolge schafft, als ethischer Zweck überlegen bleibt. Die Erkenntniss allgemeiner Zwecke setzt aber eine Reflexion voraus, die sich über die Bedeutung des Ganzen und ihr Verhältniss zum Einzelnen Rechenschaft ablegt. Nur vermittelst des Verstandes wird daher der Gesammtwille selbstbewusst thätig im Einzelwillen. Aus Anlass der unmittelbaren Wahrnehmung kann dies immer erst dadurch geschehen, dass in Folge der Charakterentwicklung die Verstandes- sich zu Wahrnehmungsmotiven verdichtet haben. Uebrigens ist auch der eigennützige Trieb, obgleich unbedingt minderwerthig, doch in dem hier gemeinten Sinne keineswegs unsittlich. Denn es ist dabei ganz und gar von jener niedrigeren Bedeutung abzusehen, welche in Folge der ursprünglichen Minderwerthigkeit und der Neigung der Sprache einmal vorhandene Gegensätze zu verschärfen das Wort „Eigennutz“ angenommen hat. Nehmen wir den Begriff des Nutzens in der Verbindung mit dem eigenen Selbst der Bedeutung gleichwerthig an, die ihm in dem gemeinnützigen Handeln eingeräumt wird, so umfasst das eigennützige Streben nicht bloss die Förderung des eigenen Glücks, die ethisch immer nur als Hülfsmittel oder Nebeneffect, nie als Selbstzweck in Betracht kommt, sondern vor allem auch die eigene intellectuelle Ausbildung und sittliche Vervollkommnung. In diesem höheren Sinne ist aber der Eigennutz nicht nur natürlich sondern auch sittlich, weil er das unerlässliche Hülfsmittel für die allen weiteren ethischen Zwecken dienende Charakterbildung ist. Die Selbstlosigkeit des Faulen und Ignoranten ist sicherlich keine Tugend. Unsittlich wird jener höhere Eigennutz erst in dem Augenblick, wo er im Conflict mit den gemeinnützigen Trieben die Herrschaft behauptet. So spiegelt sich in dieser unbedingten Bevorzugung der gemeinnützigen Motive jene Dialektik der sittlichen Zwecke, durch welche der individuelle stets in einem Gesammtzweck aufgehoben

wird welchem er dient, so dass schliesslich das Einzelne überhaupt nur zu einem Mittel im Dienste der allgemeinen Zwecke wird. Was für die Zwecke zutrifft, das muss natürlich auch für die Motive gelten.

Die Feststellung des Primats der gemeinnützigen Triebe ist nun im Gebiete der Verstandesmotive um so wichtiger, als sie es gerade sind, innerhalb deren sich der Kampf des Ich mit den Interessen der Nebenmenschen hauptsächlich bethätigt. Die Wahrnehmungsmotive gehen diesem Kampfe voraus: der natürliche Instinct handelt nach den unmittelbaren Impulsen des Selbst- und des Mitgefühls; ein etwaiger Conflict beider wird hier zumeist schnell durch die überwiegende Stärke des einen Motivs entschieden, und das intensivere Motiv pflegt vermöge der glücklichen Uebereinstimmung von Naturanlagen und äusseren Naturbedingungen nicht selten den Streit auch im ethischen Sinne befriedigend zu lösen. Die Vernunftmotive dagegen liegen jenseits des Kampfes der Interessen: indem bei ihnen weder die nächsten noch die entfernteren, sondern die letzten Zwecke des Sittlichen in Triebe sich umwandeln, können zwar noch Zweifel und Irrthum über die zu wählenden Mittel vorkommen, aber ein Streit über die zu bevorzugenden Zwecke selber ist nicht mehr möglich. So bleiben denn die Verstandesmotive der eigentliche Tummelplatz des Streites der Interessen. Der Egoismus, immerwährend zurückgeschlagen durch die ihm sittlich überlegenen gemeinnützigen Triebe, beginnt immer wieder von neuem sein Werk. Zeitweise scheint er ganz die Herrschaft an sich zu reissen, so dass nur das Gleichgewicht der Einzelinteressen der schrankenlosen Selbstsucht gewisse Grenzen setzt. Die einseitige Betrachtung der verstandesmässigen Sittlichkeit konnte daher wohl den in der Geschichte der Ethik so oft hervorgetretenen Gedanken erwecken, gemeinnützige Triebe seien selbst eine durch den Egoismus erfundene Einschränkung eigennütziger Bestrebungen. Hätte man sich damit begnügt hervorzuheben. dass der Egoismus nicht bloss, wie es zunächst scheint, dem Gemeinwohl im Wege steht, sondern nicht selten auch da den allgemeinen Zwecken dient, wo er nur dem Individuum zu dienen glaubt, so würde hiergegen nichts einzuwenden sein. Die gemeinnützigen Effecte selbstsüchtiger Klugheit, deren unsere im Wettbewerb der Interessen so Erstaunliches leistende Zeit vielleicht mehr aufzuweisen hat als irgend eine frühere, sind nur prägnante Beispiele der auf sittlichem Gebiet überall wirksamen Heterogonie der Zwecke.

Aber diese ihren Ursachen ungleichartigen Effecte würden doch nimmermehr entstehen können, ohne dass sie auch selbständig und durch Ursachen die ihnen adäquat sind zur Wirkung gelangten. So reichen denn, wie die Erfahrung lehrt, jene heteronomen Wirkungen zwar aus, um ein einmal bestehendes Gleichgewicht der Kräfte aufrechtzuerhalten, oder um die direct auf das Gemeinwohl gerichteten Triebe in ihrer Wirkung zu unterstützen. Wie es aber um den sittlichen Fortschritt steht, wenn

der Egoismus allein das Wort führt, davon geben uns die Erscheinungen des allgemeinen Sittenverfalls, deren die Geschichte einige kennt, abschreckende Beispiele. Wo Pflichttreue im Beruf, Zuverlässigkeit im Verkehr, Aufopferung für den Staat jemals auf jenes Minimum herabgedrückt werden, das ungefähr durch die Berechnung des Eigennutzes gefordert ist, da muss das Gemeinwesen rettungslos dem Untergang verfallen. Freilich wird damit das Glück des Einzelnen gleichfalls zerstört. Aber was kümmern, wo der Egoismus allein herrscht, den Lebenden die kommenden Geschlechter? Das „après nous le déluge“ gilt hier so lange, bis den der das Wort im Munde führt selber die Fluth fortreisst.

Immerhin lässt sich wohl nicht leugnen, dass im Gebiet der Verstandesmotive der Eigennutz wenigstens insofern die Herrschaft führt, als die Allgemeininteressen zumeist erst durch ihre Verbindung mit Einzelinteressen gesichert werden. Aber gerade das ist innerhalb des verstandesmässigen Thuns selbst wieder ein mächtiges Triebwerk, das dem Eigennutz fortwährend entgegenwirkt. Der Beamte der dem Staate dient übt seine Pflicht zunächst vielleicht nur, weil er darin seinen eigenen Vortheil findet; der Industrielle der durch die technische Verwerthung einer nützlichen Erfindung das Gemeinwohl fördert mag zunächst bloss sein persönliches Interesse im Auge haben; aber jener wie dieser können schliesslich den allgemeinen Erfolgen ihrer Thätigkeit ihr Auge nicht verschliessen, und so wird ihnen der erreichte Zweck zuerst zum mitwirkenden und endlich, wenn der Einfluss der Uebung dazu kommt, vielleicht sogar zum herrschenden Motiv.

Diese Entstehung gemeinnütziger Triebe wird dann noch wesentlich dadurch gefördert, dass die niedrigeren wie die höheren Motivformen, die Wahrnehmungs- und die Vernunfttriebe, beide in gleichem Sinne wirksam sind. Insbesondere ist es hier von grosser Wichtigkeit, dass jene Antriebe des Selbst- und des Mitgefühls, welche die unmittelbare Wahrnehmung begleiten, bereits ein gewisses Gleichgewicht egoistischer und selbstloser Neigungen der ursprünglichen Naturanlage des Menschen mitgeben, so dass, wenn im Gebiet verstandesmässiger Reflexion das eigennützige Interesse allzulaut seine Stimme erhebt, das natürliche, völlig reflexionslose Gefühl alsbald solche Ausschreitungen wieder gut zu machen sucht.

Doch so wichtig derartige Correcturen instinctiver Art für die individuelle Entwicklung auch sein mögen, in den Verstandesmotiven selbst liegen doch vermöge der umfassenderen Zwecke, auf die sie gerichtet sind, an sich stärkere Antriebe selbstlosen Handelns als in der unmittelbaren Wahrnehmung. Denn während die letztere immer nur die individuelle Lebensführung und den persönlichen Verkehr der Einzelnen unter einander bestimmen kann, bilden die Verstandestriebe die Quellen aller der willkürlichen Handlungen, durch die sich die Gesellschaft eine auf das Verhältniss gegenseitiger Rechte und Pflichten gegründete Organisation gibt.

Der Gesammtwille, in dem individuellen Lebensverkehr nur triebartig sich äussernd, gelangt daher erst innerhalb dieser überall von der Reflexion durchsetzten socialen Gestaltungen zu bewussterer Geltung. Immerhin ist auch bei jener Reflexion begreiflicher Weise das Freiheitsbedürfniss des Einzelwillens der vor allem zum Bewusstsein erhobene Zweck, während die darüber hinausliegenden Gesammtzwecke, da sie bereits in das Gebiet der Vernunftmotive hinüberreichen, mehr instinctiv gewollt als klar erstrebt werden. Dies spiegelt sich deutlich in der Thatsache, dass hier überall die Praxis idealer zu sein pflegt als die ausschliesslich von der Erwägung des individuellen Interesses geleitete juristische Theorie. Die letztere begründet die politischen und socialen Institutionen zumeist aus ihrer Zweckmässigkeit für die Einzelnen. Aber die Aufopferung, deren der Einzelne selbst für Staats- und Gesellschaftszwecke fähig ist und die sogar von ihm verlangt wird, ist aus solchen Gründen individueller Zweckmässigkeit weder zu erklären noch vielleicht selbst zu rechtfertigen. Die Pflichttreue des Beamten, der für das gemeine Beste die Sicherheit seiner Privatexistenz dahingibt, des Soldaten, der für den Staat dem er angehört sein Leben opfert, würden aus Gesichtspunkten des Einzelinteresses kaum abzuleiten sein, wenn nicht hier überall hinter den Verstandesmotiven die Vernunftidee stünde, dass die nächsten materiellen und intellectuellen Zwecke des Gemeinwesens selbst einem idealen Zweck von absolutem Werthe dienen, gegenüber dem der Werth des Einzeldaseins völlig verschwindet.

4. Die Vernunftmotive.

Als Vernunftmotive des sittlichen Handelns bezeichnen wir alle diejenigen Beweggründe, welche aus der Vorstellung der idealen Bestimmung des Menschen entspringen. Es liegt in der Natur dieser Vorstellung, dass sie immer nur in Annäherungen im Bewusstsein verwirklicht werden kann. Denn sie ist eine Anticipation, die nicht nur über jede gegebene, sondern auch über jede denkbare Grenze hinausstrebt, und die also ebenso wenig wie die Vorstellung einer unendlichen Zeit oder eines unendlichen Raumes in einem fertigen Bilde jemals möglich ist. Eben insofern ist sie eine Idee und keine eigentliche Vorstellung. Unmittelbar im Bewusstsein kann immer nur eine Vorstellung der Richtung enthalten sein, in welcher in einem gegebenen Moment das sittliche Leben verlaufen muss, damit es seiner idealen Bestimmung entgegenführe. Dies aber ist wieder nur dann möglich, wenn in den Wahrnehmungs- und Verstandesmotiven schon jene Richtung angelegt ist, und daher nur die Einsicht in die tieferen Gründe jener Motive hinzukommen muss, um dieselben zu Vernunftmotiven zu erheben.

Alle Wahrnehmungstriebe beruhen nun, wie oben bemerkt, auf

dem Wechselverhältniss von Selbst- und Mitgefühl, wobei das letztere nicht als ein übertragenes sondern als ein erweitertes Selbstgefühl zu betrachten ist: es besteht in dem Gefühl unmittelbarer Einheit des Individualwillens mit einem Gesammtwillen, welcher ohne bestimmte Grenzen räumlich über die Unendlichkeit aller Wesen mit gleichartigem Bewusstsein, zeitlich über die Unendlichkeit aller künftigen Bewusstseinszustände dieser Wesen sich ausbreitet. Denn jedes Handeln, wenn auch in der Gegenwart sich bethätigend, ist doch auf die Zukunft gerichtet und fliesst so in die unendliche Causalreihe zukünftiger Willensentwicklungen über. Alle Wahrnehmungsmotive ordnen sich daher jener doppelten Unendlichkeit unter, so wenig davon auch dem Handelnden selbst eine deutliche Vorstellung beiwohnen mag. Gerade hier aber kommt eine charakteristische Eigenschaft des Gefühls zur Geltung. Nie existirt das Gefühl ohne Vorstellung. Aber da es nicht die unmittelbare objective Bedeutung der letzteren sondern ihre Wirkung auf das Bewusstsein ausdrückt, so können in ihm Beziehungen der Vorstellung zur Mitwirkung kommen, die über den nächsten Inhalt derselben weit hinausreichen, und über die erst eine der letzten Causalität der Motive nachgehende Ueberlegung Rechenschaft zu geben vermag. Der Lebensretter, der mit eigener Gefahr ein fremdes Kind den Flammen entreisst, sieht vielleicht in dem Augenblick der That nichts vor sich als den unmittelbaren, ganz sein Bewusstsein fesselnden Eindruck. Zum Inhalt dieser Vorstellung steht der Affect, der ihn zur Handlung fortreisst, in gar keinem Verhältniss. Jenes Einsetzen der eigenen für die fremde Persönlichkeit ist nur begreiflich aus einem Gefühl unmittelbarer Einheit des eigenen Ich mit dem andern, welches im entscheidenden Moment die rettende That ebenso unmittelbar erzwingt, als handelte es sich um das eigene Leben. Diese Vorstellung der Einheit, welche hier fast nur in der Form des Gefühls zum Bewusstsein kommt, bildet aber bloss ein einzelnes zufälliges Glied in einer unendlichen Kette von Einheitsbeziehungen, durch welche das einzelne Ich mit dem geistigen Sein der Menschheit zusammenhängt. Hieraus allein wird zugleich der beglückende Gefühlseffect begreiflich, der solche Handlungen begleitet. Die Ableitung aus der Empfänglichkeit für Ehre, Gewinn, Gegendienste u. s. w. macht ihn weder verständlich, noch entspricht sie der thatsächlichen Beobachtung, wenn auch gewiss nicht geleugnet werden soll, dass in der ungeheuren Verwicklung menschlicher Motive eigennützige Componenten gelegentlich mitwirken können.

Aehnliche Erwägungen bieten sich bei den Verstandesmotiven dar. Indem sich bei ihnen die eigennützigen den gemeinnützigen Trieben in unserer Werthschätzung unbedingt unterordnen, erscheint dieses Verhältniss als Resultat blosser Interessenerwägung von vornherein unbegreiflich. Denn die Maxime, dass Jeder seinem eigenen Interesse am besten dient wenn er das Gemeinwohl fördert, ist als allgemein gültige Formel von

zweifelhafter Wahrheit und als Gefühlsmotiv beinahe unbrauchbar. Mindestens kann sie als letzteres erst zur Geltung kommen, nachdem die Unterordnung des Einzelwillens unter den Gesammtwillen eingetreten ist und Wirkungen geäussert hat, auf die jene empirische Maxime sich gründen lässt. Auch hier entspringt daher aus dem Bewusstsein der unmittelbaren Einheit mit dem Gesammtwillen jenes beglückende Gefühl gemeinnütziger Thätigkeit, welches dann theils durch die Affecte, die an die Ueberwindung des Eigennutzes geknüpft sind, theils durch die äusseren Erfolge selbstloser Handlungen, unter denen immerhin auch hier Ansehen und Einfluss eine Rolle spielen, verstärkt wird.

Sind auf diese Weise die Wahrnehmungs- und die Verstandesmotive indirect, vermöge der Anticipationen des Gefühls, immer auch bis zu einem gewissen Grade schon *Vernunftmotive*, so werden die letzteren im eigentlichen Sinne aber dann erst aus jenen hervorgehen, wenn der unmittelbare Zusammenhang aller Einzelhandlungen mit der Unendlichkeit der sittlichen Welt und die Einsicht, dass der individuelle Wille der Idee dieses Zusammenhangs entspreche, zum klar bewussten Bestimmungsgrund des Handelns geworden ist.

Selbstverständlich können auch die entwickelten Vernunftmotive nie anders als in Gestalt von *Gefühlen* bei den Willenshandlungen wirksam werden. Da diese Gefühle weder in der unmittelbaren Wahrnehmung noch in der Reflexion über die nächsten empirisch erreichbaren Zwecke, sondern in der allgemeinen Voraussetzung idealer Zwecke ihre Quelle haben, so können wir sie als *Idealgefühle* bezeichnen. Schon auf den frühesten Stufen sittlicher Entwicklung verräth sich ihre Existenz. Denn sie sind an jene *religiösen Vorstellungen* gebunden, welche der wirklichen eine ideale Welt gegenüberstellen. Die ursprünglichen Religionsstufen betrachten das Ideal als ein *gegebenes*; allmählich erst wird es zu einem *aufgegebenen*, immer zu erstrebenden, doch innerhalb der sinnlichen Erfahrung nie zu erreichenden. Die letzte ethische Vertiefung der Religion endlich verlegt zwar nicht das Ideal selbst, aber das unaufhörliche Streben nach demselben aus dem Jenseits in das Diesseits, und sie macht es damit erst zu einem *unmittelbaren* Motiv des Handelns, indem sie jenes Streben als eine Aufgabe betrachtet, von welcher jede einzelne empirische Handlung durchdrungen sein soll. Mit der Vorstellung dieser Aufgabe verbindet das religiöse Bewusstsein die Forderung, dass der Sehnsucht nach dem Ideal ein ihr adäquater Gegenstand entsprechen müsse. Die Ethik hebt diese Forderung nicht auf, aber sie überbrückt die Kluft, die in dem gewöhnlichen Bewusstsein zwischen der empirischen Sittlichkeit und dem übersinnlichen Ideale besteht, indem sie die empirische Sittlichkeit selbst als die *werdende Verwirklichung* des Ideals auffasst. In der That liegt nämlich der einzig zureichende, aber auch der völlig überzeugende Grund des Glaubens an ein sittliches Ideal in der Unmöglichkeit, der

geistigen und sittlichen Entwicklung eine Grenze zu setzen, oder, was damit gleichbedeutend wäre, deren völlige Vernichtung zu denken. Nimmermehr aber kann ein solcher Beweisgrund in der Annahme irgend einer übernatürlichen Offenbarung oder gar in dem Verlangen nach ausgleichender Gerechtigkeit erblickt werden. Denn jene Annahme hat keinen allgemeingültigen, sondern nur einen subjectiven Werth, der, sobald der subjective Glaube an die überlieferten Zeugnisse aufhört, ebenfalls verschwindet. Dieses Verlangen aber überträgt einen beschränkt empirischen und noch dazu völlig egoistischen Gesichtspunkt auf das Ideal, womit das letztere nothwendig zugleich aufhört sittliches Ideal zu sein.

5. Die unsittlichen Motive.

a. Die allgemeinen Bedingungen des unsittlichen Wollens.

Wenn das sittliche Leben die unbegrenzte und eben darum nie vollendete Verwirklichung eines idealen Lebens ist, — wie wird dann die Existenz des Unsittlichen begreiflich? Wie erklärt sich die Wirksamkeit von Motiven, die, mit den sittlichen Trieben in unversöhnlichem Streite liegend, fortwährend der Entwicklung des Sittlichen Hemmnisse bereiten? Ist die Existenz des Schlechten, wenn sie selbst psychologisch begreiflich sein sollte, nicht metaphysisch und ethisch ein Widerspruch gegen den Grundgedanken der Weltordnung, der für uns zu einem wesentlichen Theile darin besteht, dass wir uns diese Ordnung als eine sittliche denken?

Es gibt in der That zwei ethische Standpunkte, von denen aus eine befriedigende, mit seinen empirischen Erscheinungsweisen übereinstimmende Deutung des Unsittlichen nicht möglich ist. Der eine dieser Standpunkte ist der des extremen Individualismus in den beiden Gestaltungen des Egoismus und des Utilitarismus; der andere der des extremen Universalismus. Die Rathlosigkeit, in der sich beide dem Problem des Bösen gegenüber befinden, ist ein indirectes Zeugniss wider sie selber. Für den Egoismus bleibt der Verzicht auf das eigene Interesse stets eine Handlung der Resignation, durch welche der Einzelwille den ihn allein beherrschenden und darum an sich berechtigten natürlichen Trieben Gewalt anthut. Wird dieser Verzicht von der Gesammtheit und ihren Organen erzwungen, so bleibt dies dem Einzelwillen gegenüber ein brutaler Gewaltact, der allein durch seine Zweckmässigkeit für die Majorität der egoistischen Interessen gerechtfertigt werden kann. Das Verbrechen erscheint auch seinen Motiven nach lediglich als ein Zweckwidriges, nicht als eine Schuld, die der Gesammtwille an dem Verbrecher zu sühnen ebenso berechtigt wie verpflichtet ist. Auch der Utilitarismus stimmt mit dem Egoismus darin vollkommen überein, dass er die Unsittlichkeit der Schuldmotive bloss in ihrer Zweckwidrigkeit sieht. Er unterscheidet sich aber dadurch, dass

er dem Sittlichen in dem Gesammtwohl einen umfassenderen Zweck setzt. Das Unsittliche besteht ihm daher in der ausschliesslichen Erstrebung des individuellen, das Sittliche in der des allgemeinen Wohls, welches letztere jedoch wiederum in das Wohl aller Einzelnen oder der Mehrheit derselben sich auflöst. Auf diese Weise wird auch hier der Unterschied zwischen Sittlich und Unsittlich zu einem lediglich quantitativen, und es bleibt zweifelhaft, ob die extensivere Wirkung gemeinnützigen Handlungen nicht durch die intensivere der egoistischen sollte auszugleichen sein. Dem extremen Universalismus endlich erscheinen die individuellen Motive des Handelns überhaupt als verhältnissmässig gleichgültige Elemente. Wo sie dem Gesammtwillen widerstreben, da fallen sie ganz ausser Betracht. Das Unsittliche verwandelt sich so in eine blosse Negation des Sittlichen, in ein Nichtiges, das in dem unendlichen Process des sittlichen Geistes überhaupt keine Stelle hat.

So kommt in diesen extremen Auffassungen auf beiden Seiten der schwerwiegende Gegensatz, der alle Motive menschlichen Handelns durchdringt, keineswegs zu seinem gebührenden Rechte. Dies hat aber wieder seinen leicht verständlichen Grund darin, dass der einen Auffassung nur der Einzelwille, der anderen nur der Gesammtwille wahre Realität besitzt. Wäre eins von beiden der Fall, dann müsste in der That, da der Egoismus überall die letzte Triebfeder des Unsittlichen ist, der Unterschied zwischen Gut und Schlecht entweder wegen der individuellen Natur aller sittlichen Zwecke zu einem bloss quantitativen oder wegen der Nichtigkeit des Einzelnen zu einem blossen Schein herabsinken, der verschwände, sobald wir die Dinge in ihrem wahren Wesen betrachteten. Nun sind aber Individualwille und Gesammtwille beide gleich wirklich. Der Gesammtwille kann an Werth und an umfassender Wirkung den Einzelwillen übertreffen, er kann es nimmermehr an Realität; denn denkt man sich die Einzelnen beseitigt, so würde das Ganze von selbst verschwinden. Freilich aber kennen wir ebensowenig ein isolirtes Bewusstsein: der Mensch ist in seinem ganzen geistigen Dasein an die Gesammtheit gebunden, der er zunächst angehört, und mit der er in die unabsehbare Kette allgemeiner sittlicher Entwicklungen sich einreiht. Hierdurch wird einerseits der unbedingte Primat des Gesammtwillens über den Einzelwillen, anderseits aber ebenso die Bedeutung, welche dem Conflict beider mit einander zukommt, unmittelbar verständlich. **Sittlich** ist der Wille dem Effect nach, so lange sein Handeln dem Gesammtwillen conform ist, der Gesinnung nach, so lange die Motive die ihn bestimmen mit den Zwecken des Gesammtwillens übereinstimmen. Motive, die sich auf Zwecke beziehen die für den Gesammtwillen gleichgültig sind, bleiben sittlich indifferent. **Unsittlich** aber ist jede Gesinnung, welche in einer Auflehnung des Individualwillens gegen den Gesammtwillen besteht. Die letzte Quelle des Unsittlichen ist daher stets der **Egoismus**. Auf ihn führen alle son-

stigen Motive, die dem Gesammtwillen widerstreiten, wie Hass, Rache, Nachlässigkeit, Gleichgültigkeit gegen allgemeine Interessen, schliesslich immer zurück.

Da nun aber der Gesammtwille nicht ein einziger allumfassender ist, sondern wieder in verschiedenen Abstufungen sich gliedert, so ergibt sich von selbst, dass die Motive die einen gegebenen Gesammtwillen beherrschen den egoistischen Trieben gegenüber immer die relativ, nie die absolut dominirenden sind. Der Gesammtwille eines Gemeinwesens kann auf kürzere oder längere Zeit seinen bleibenden Zwecken entfremdet werden. Dies geschieht regelmässig dann, wenn er von der Selbstsucht Einzelner in seine Dienste genommen wird: hier steht dann im Kampf der Einzelnen gegen die Gesammtheit oft nur der schwächere dem mächtigeren Egoismus gegenüber. Eine andere Form des nämlichen Conflictes ist es, wenn der engere Gesammtwille gegen den umfassenderen sich auflehnt, wenn also z. B. das Interesse des einzelnen Stamms gegen das des Staates, oder wenn das vorübergehende Interesse eines Volkes gegen sein bleibendes in die Schranken tritt. Hier wiederholt sich dann nur der Kampf des Egoismus auf einer höheren Stufe. Die umfassenderen und dauernderen Zwecke müssen in solchen Fällen immer die entscheidenden bleiben. In dem Einzelbewusstsein aber können kritische Lagen dieser Art einen schweren Conflict der Pflichten hervorrufen. Kann es sich doch nun ereignen, dass die gewöhnliche Pflichterfüllung zum Unrecht und die Auflehnung gegen die bestehende Rechtsordnung zur sittlichen That wird. Freilich sind nur Charaktere von hoher sittlicher Energie und Einsicht, in denen sich der umfassendere sittliche Gesammtwille zu klarem Bewusstsein durchgerungen hat, zur Lösung solcher Conflicte berufen. Die gewöhnliche Charakterbildung muss sich auch mit der gewöhnlichen Pflichterfüllung begnügen. Die Thatsache aber, dass die Gesammtheit so gut wie der Einzelne verkehrten Willensrichtungen unterworfen ist, dass die Staaten ebenso wie die Individuen irren und sündigen können, ist schliesslich kein Widerspruch gegen die Ewigkeit der sittlichen Gesetze. Denn nicht darin besteht diese Ewigkeit, dass das Sittliche immer dasselbe ist; noch auch darin, dass alle Erzeugnisse des Gesammtwillens, wie sie die geschichtliche Entwicklung hervorbringt, alle gleich wirklich und darum im Lichte ihrer Zeit gesehen gleich sittlich sind. Diese Ansicht des extremen Historismus wirft den relativen mit dem absoluten Gesammtwillen zusammen, welcher letztere eine Vernunftidee ist, von der wir uns überall sollen leiten lassen, die aber ihre ganze Bedeutung verliert, wenn sie als verwirklicht in irgend einer einzelnen historischen Bildung, wäre sie auch die erhabenste, angenommen wird.

Der Geist der Geschichte behält freilich immer Recht. Aber die Völker sind vergänglich wie die Individuen; sie sind Leidenschaften, Vorurtheilen und Schwächen unterworfen wie diese. Die Ewigkeit der Sitten-

gesetze besteht in ihrem ewigen Werden, das wiederum nicht gedacht werden kann ohne die fortwährenden Widerstände und Kämpfe, die ihm aus dem Kampf der Willen erwachsen. Ist das Sittliche seinem Wesen nach Willensentwicklung, so ist es eben damit nothwendig auch gebunden an die thatsächlichen Willensverhältnisse, wie sie aus der Beziehung der Einzelwillen zum Gesammtwillen und der verschiedenen Formen des letzteren zu einander entspringen. Wie im Einzelleben der Egoismus, so ist im geschichtlichen bald die Unterwerfung des Gesammtwillens unter das eigennützige Interesse, bald die Erhebung des beschränkteren Gesammtwillens über einen umfassenderen die Quelle des Unsittlichen. Der Widerstreit des Bösen und Guten ist dieser Kampf der Willen. Seine endgültige Lösung kann derselbe wegen der endlichen und dem Fehler unterworfenen Natur der empirischen Gesammtwillen nur in einer Vernunftidee finden, welche die unendliche Reihe der Willensformen in einem höchsten Willen abschliesst, der im Einzelbewusstsein als Imperativ des sittlichen Ideals, in Staat und Gesellschaft als Geist der Geschichte, in der religiösen Weltauffassung als göttlicher Wille zur Erscheinung kommt.

b. Die individuellen Formen des Unsittlichen.

Die gewöhnliche und praktisch bedeutsamste Gestaltung des Unsittlichen ist die individuelle, die aus der Auflehnung des Einzelwillens gegen den Gesammtwillen hervorgeht. Da die verschiedenen Formen des letzteren auf das Einzelbewusstsein als Imperative des Gewissens einwirken, so ist jene Auflehnung nicht bloss eine äussere, sondern immer zugleich eine innere, eine Verletzung des eigenen sittlichen Charakters. Dies steht im nothwendigen Zusammenhange damit, dass der Einzelwille zugleich selbst Bestandtheil des Gesammtwillens ist den er antastet. So entsprechen denn auch den vier Imperativen des Gewissens verschiedene Gestaltungen des Gesammtwillens, und demgemäss kommt zugleich der Auflehnung gegen diese Imperative eine verschiedene Bedeutung zu.

Dem Imperativ des äusseren Zwangs entspricht die durch den Staatswillen repräsentirte Rechtsgemeinschaft. Die Auflehnung gegen sie führt zur schwersten Form des Unsittlichen, zum Bruch der äusseren Rechtsordnung, dem Verbrechen. Der Imperativ des inneren oder moralischen Zwangs wird getragen von dem Willen der gesitteten Menschheit, also von einem über die Grenzen der einzelnen Rechtsgemeinschaft hinausreichenden Gesammtwillen, der aber, als Sittengemeinschaft, immerhin in gewisse historische Grenzen, wie sie durch gemeinsame Culturentwicklung und übereinstimmende Lebensverhältnisse bedingt werden, eingeschlossen ist. Die Auflehnung gegen diesen zweiten Gesammtwillen erzeugt die unsittliche Handlung. Das Verbrechen ist immer zugleich ein Verstoss gegen den Imperativ des inneren Zwanges oder eine

unsittliche Handlung; aber nicht jede unsittliche Handlung ist ein Verbrechen: zahllose Lebensführungen widerstreiten den allgemein humanen Geboten der Sittlichkeit, ohne mit irgend einer Rechtsordnung in Conflict zu gerathen.

Der Verstoss gegen die beiden Imperative des Zwangs constituirt den Begriff der moralischen Schlechtigkeit oder der positiven Form des Unsittlichen. Dagegen beruhen Handlungen, die bloss den Imperativen der Freiheit, der dauernden Befriedigung und der idealen Lebensaufgabe zuwiderlaufen, nur auf sittlicher Schwäche; wir beurtheilen sie um so weniger ungünstig, je grössere moralische Kraft die Befolgung jener Imperative im einzelnen Fall verlangen würde.

So beschränkt sich also das Unsittliche im gewöhnlichen Sinne des Worts auf die zwei Formen des Rechtswidrigen und des Unmoralischen. Beide unterscheiden sich auch äusserlich dadurch, dass nur das erstere direct mit Strafe bedroht zu sein pflegt, während die einzige, bekanntlich höchst unsichere, öffentliche Sühne für unmoralische Handlungen in der allgemeinen Beurtheilung des Charakters und ihren socialen Folgen besteht. Dieser Unterschied entspringt nicht allein daraus, dass es für jenen humanen Gesammtwillen, gegen den der bloss moralische Frevel gerichtet ist, keinen Vollstrecker gibt, sondern vor allem aus der Thatsache, dass das Verbrechen eine objective Gefahr für die Gesellschaft mit sich führt, welche der Immoralität nicht in gleichem Masse zukommt. Da ausserdem das Unmoralische weniger in einzelnen bestimmt definirbaren Handlungen als in der ganzen Art der Lebensführung zu Tage tritt, so entzieht es sich von selbst der Subsumtion unter eine bestimmte Sittenordnung, und wo eine solche sich bildet, wie dies auf primitiven Culturstufen, auf denen Sitte und Recht noch nicht zureichend geschieden sind, vorkommt, da ist dies von den schwersten Nachtheilen für die individuelle Freiheit und damit für die sittliche Entwicklung begleitet.

Trotz solcher Verschiedenheit der Folgen kommt aber der Unterschied des Rechtswidrigen und Unmoralischen für die Untersuchung der unsittlichen Motive kaum in Betracht. Der Verbrecher und der Unmoralische unterscheiden sich hier zumeist nur durch die äusseren Gelegenheitsursachen, die auf sie eingewirkt haben. Es gibt Lebenslagen, in denen es schwer wird ein Verbrecher zu sein, und es gibt leider andere, in denen es beinahe schwer wird keiner zu werden. Die Immoralität, die vorsichtig die Grenze des rechtlich Erlaubten einzuhalten weiss, ist vorzugsweise in der sogenannten „guten Gesellschaft“, die zuweilen auch die schlechte heissen könnte, zu Hause; das Verbrechen wohnt am häufigsten mit der Noth und dem Elend zusammen. Die wichtigste Entstehungsbedingung des Unsittlichen ist daher die gesellschaftliche Lage. Sie hauptsächlich bringt die zwei Classen von Motiven hervor oder begünstigt sie wenigstens, die bald unabhängig bald vereint mit einander die Haupt-

quellen des moralischen Uebels sind. Das eine dieser Motive ist die Genusssucht, das andere der Neid. Sie sind die entarteten Formen des Selbst- und des Mitgefühls. In der Genusssucht hat sich das Selbstgefühl in eine Selbstsucht umgewandelt, welche den eigenen Genuss zu ihrem letzten und einzigen Zweck macht. So lange die Genusssucht gewisse Schranken einzuhalten vermag, kann sie sich mit dem Schein der Moralität umgeben. Aber in dem Moment wo sie zur herrschenden Leidenschaft wird verliert sie von selbst diese Fähigkeit. Die kluge Berechnung, die zuvor moderirend auf das ungestüme Begehren wirken mochte, wird nun selber von der Leidenschaft in ihre Dienste genommen. Die rücksichtslose Ausbeutung Anderer zu eigenen Zwecken ist jetzt der einzige Beweggrund des Handelns.

Während die Genusssucht in der Regel durch Lebenslagen erzeugt wird, die der Befriedigung zureichende oder allzu reichliche Mittel zur Verfügung stellen, erwächst der Neid auf dem Boden des Mangels. Dass Andere sich an Genüssen erfreuen, die ihm versagt sind, erweckt in dem Nothleidenden einen Groll gegen das Schicksal, der sich nur zu leicht in Hass gegen die Geniessenden umwandelt, in denen er sein feindliches Schicksal verkörpert sieht. Diese Stimmungen können nicht aufkommen, so lange Neigung zur Arbeit und Freude am Beruf den Mangel als einen Sporn zu eigener Thätigkeit empfinden lassen. Sobald sich aber zu dem Reiz der Selbstsucht Trägheit und Berufslosigkeit als negative Bedingungen gesellen, ist das Mitgefühl nur noch Gefühl des eigenen Mangels an dem Glück das Andere geniessen. Genusssucht und Neid verbunden mit Berufs- und Gesetzlosigkeit führen nun unaufhaltsam der sittlichen Verwilderung entgegen.

Es würde vergeblich sein hier von andern Massregeln als von einer gründlichen Reform der gesellschaftlichen Zustände Besserung zu hoffen. Das sociale Problem ist nicht, wie es von jenen socialen Parteien, die von den egoistischen Motiven ihrer Clienten selbst inficirt sind, aufgefasst wird, eine Frage der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit vertheilt nach Verdienst. Aber wie viele von denen, die nach einer besseren Lebenslage verlangen und denen sie dringend zu wünschen ist, mögen sich rühmen können sie wirklich zu verdienen? „Behandelt jeden Menschen nach seinem Verdienst, und wer ist vor Schlägen sicher?“ Doch das sociale Problem ist eine eminent ethische Frage. Kein Unbefangener kann sein Auge der Wahrnehmung verschliessen, dass die Verhältnisse des Besitzes und des Arbeitsverkehrs, wie sie die moderne Cultur geschaffen, im höchsten Masse dazu angethan sind den Motiven des Unsittlichen eine wachsende Macht und Ausdehnung zu geben. Der ganze Zustand der heutigen Gesellschaft tendirt zur Erzeugung zweier Gesellschaftsclassen, welche die Lebensbedingungen der Immoralität nach ihren entgegengesetzten Seiten in sich vereinigen: einer besitzenden und berufslosen, deren Lebenszweck

im Genuss besteht, und einer besitz- und berufslosen, die sich im Streben nach versagtem Genuss erschöpft. Was sollen Reformen der Erziehung, so lange diese socialen Schäden fortdauern? Nur eine neue Rechtsordnung, welche die Gesellschaft selbst reformirt, kann hier allmählich Wandel schaffen. Die Ueberzeugung, dass sie kommen muss, darf sich aber nicht zum wenigsten auf die Thatsache stützen, dass unser heutiger Gesellschaftszustand das Erzeugniss zweier Factoren ist, die einander nicht entsprechen, einer Rechtsanschauung, die in jetzt zum Theil überlebten socialen Verhältnissen ihre Quelle hat, und einer Menge neuer Culturelemente, die den alten Begriffen nur gewaltsam unterzuordnen sind.

c. Die Verkettung der unsittlichen Motive.

Fast alle Motive des Willens tragen die Tendenz der Vervielfältigung in sich. Keinen aber kommt diese Eigenschaft mehr zu als den Motiven des Unsittlichen. Nicht bloss dass die Schuld „fortzeugend immer neue Schuld gebärt", indem die Gewohnheit das Gewissen abstumpft, der verbotene Genuss die Genusssucht steigert und sie neue, nicht selten widernatürliche Formen annehmen lässt, — schon bevor es zur Handlung führt oder während es dieselbe erzeugt, pflegt sich das zunächst bestimmende Motiv mit weiteren, im gleichen Sinne wirksamen und nicht selten die immoralische Natur der That steigernden Motiven zu verbinden. Um so tragischer ist dieser Vorgang, als er zumeist durch Gewissensregungen unterstützt wird. Denn das Gewissen ist ein Warner von zweifelhaftem Erfolg. Es kann im entscheidenden Augenblick die That verhindern, und dann pflegt es eine meist noch lange nachwirkende, oft für das ganze künftige Leben entscheidende Lösung des Conflicts der Motive herbeizuführen.

Aber ein vielleicht ebenso regelmässiger Erfolg ist es, dass die widerstrebenden Motive nur um so energischer wirken, indem ihnen zuvor völlig abseitsliegende Nebenmotive zu Hülfe eilen. So kann es kommen, dass das ursprüngliche Motiv einer verbrecherischen That gar nicht das endgültig entscheidende ist, und dass der Thäter selbst über das sich täuscht was ihn zur Handlung getrieben hat. Durch diese Verstärkung der Motive wird nicht bloss die unsittliche Tendenz unwiderstehlicher, sondern es wird auch die Schwere der That fast immer vergrössert. Ein aus Eigennutz begangenes Attentat verwandelt sich in einen mit hasserfüllter Grausamkeit begangenen Mord. Namentlich Hass und Zorn sind auf diese Weise wohl verhältnissmässig selten, seltener als es nach der Aussage und eigenen Meinung der Verbrecher erscheinen könnte, die ersten Motive der Verbrechen; unter den nächsten werden sie aber, namentlich bei den Verbrechen gegen die Person, selten fehlen. Selbst dem Raubmörder, der ein ihm unbekanntes Opfer auf der Strasse anfällt, stehen jene zum energischen

Angriff kaum entbehrlichen Affecte immer zur Seite. Die Thatsache, dass der Angefallene besitzt was ihm fehlt, die jenem aufgedrungene Nothwehr rufen ein Gemisch von Hass und Zorn hervor, das oft genug in der Ausführung der That deutlich seine Spuren zurücklässt.

Diese Complication der Motive, für die praktische Psychologie vom höchsten Interesse, ist übrigens für die Ethik von verhältnissmässig geringer Bedeutung. Für sie liegt der massgebende Gesichtspunkt darin, dass, so verschieden im einzelnen Fall die Motive des Unsittlichen sein mögen, das herrschende Grundmotiv immer jener masslose Egoismus bleibt, der zur Auflehnung des Einzelwillens gegen den Gesammtwillen führt. Das Unmoralische im engeren Sinne ist die blosse auf die Befriedigung der selbstischen Triebe gerichtete Lebensführung, das Verbrechen die auf die Vernichtung der Zwecke des Gesammtwillens zu Gunsten der Befriedigung individueller Triebe gerichtete einzelne Handlung.

d. Die Straftheorien.

Mit diesem Begriff des Verbrechens steht der Begriff der Strafe im engsten Zusammenhang. Strafe ist stets eine Handlung des Gesammtwillens, also vorzugsweise des Staatswillens, da der Staat es ist, der in der Regel den Willen der Rechtsgemeinschaft zum Ausdruck und Vollzug bringt. Der Richter und der Vollstreckungsbeamte sind lediglich die Organe dieses Gesammtwillens. Auch in andern, nicht das Rechtsgebiet berührenden Fällen behält die Strafe diesen allgemeinen Charakter: in dem sein Kind strafenden Vater verkörpert sich der Gesammtwille der Familie, in dem strafenden Lehrer der Gesammtwille der Erziehungsgemeinschaft. Einen strafenden Einzelwillen gibt es nicht: dadurch eben steht die Strafe im vollen Gegensatz zur bestraften Handlung, die ihrerseits meist vom Einzelwillen ausgeht. Sobald die Strafe jenen Charakter verliert und etwa, sei es im öffentlichen Leben, sei es, was häufig genug vorkommt, in der Familie oder Schule, eine Form annimmt, die sie nur noch als willkürliche Handlung des Einzelwillens erscheinen lässt, so hört sie auf Strafe zu sein: sie wird zur Rache, wenn nicht zur Misshandlung. Diese Verhältnisse darf man ebenso wenig wie die Grundmotive des Verbrechens aus dem Auge verlieren, wenn irrthümliche Auffassungen über die Natur der Strafe vermieden werden sollen.

Der geläufigste Irrthum ist gerade der, dass man die Gesichtspunkte, die dem Streit der Einzelwillen entnommen sind, auf die Acte des Gesammtwillens überträgt. Dann wird die Strafe zur Vergeltung. Diese ist nahe verwandt mit der Rache, mit der sie daher manchmal völlig zusammengeworfen wird, — immerhin mit Unrecht: die Rache fügt für ein empfangenes Uebel irgend ein anderes zu, die Vergeltung misst Leistung und Gegenleistung an einander, sie erwidert Gutes mit Gutem.

Schlimmes mit Schlimmem, so dass in beiden Fällen das zugefügte Gut oder Uebel auch der Grösse nach dem Verdienst oder der Schuld entspricht. Die vollkommenste Form der strafenden Vergeltung würde daher in dem „Jus talionis" bestehen, auf das in der That die ältere Strafrechtstheorie und ihr folgend noch Kant die Strafe zurückführten. Aber wo bleibt gegenüber Handlungen wie Betrug, Meineid, Landesverrath das Jus talionis? Und würde nicht auch dann schon die Strafgewalt des Staates selbst unsittlich werden, wenn sie die Grausamkeit des Mörders mit derselben Grausamkeit bezahlen wollte?

Die Vergeltung ist das Princip des Privatlebens. Hier beherrscht sie überall unsern Verkehr mit Andern. So lange daher auch die Strafe noch vom privatrechtlichen Gesichtspunkte aus aufgefasst wird, wie dies in den älteren Rechtsanschauungen überall stattfindet, ist ausschliesslich der Gesichtspunkt der Vergeltung und, so weit möglich, selbst das Jus talionis für sie massgebend. Auf dieser Stufe bleibt sie aber auch darin noch eine Reaction des Einzelwillens gegen den Einzelwillen, dass gerade die schwersten Formen des Unrechts der rächenden Willkür des Einzelnen oder seiner Sippe überlassen bleiben. Anders wo der Gesammtwille der bewusste Träger des allgemeinen Rechtsgedankens geworden ist. Er steht zu hoch, um dem Einzelnen ein Uebel zufügen zu können, bloss um das Uebel das dieser gethan hat wieder wett zu machen. Bei dieser Annahme überträgt man lediglich den Standpunkt des Einzelwillens auf den Gesammtwillen. Da die Strafe ein Uebel ist und sein soll, so enthält sie auch das Moment der Vergeltung, in dem sie dereinst vollständig aufging, noch heute in sich, aber ihr Begriff erschöpft sich nicht in demselben. Vergeltung und Strafe sind Begriffskreise, die sich theilweise aber nicht vollständig decken. Da die Strafe ihre Congruenz mit der Vergeltung in dem Masse eingebüsst hat, als sie aus einem Act der Privatrache zu einem Act der öffentlichen Gewalt geworden ist, so sind die barbarischen Folgerungen, welche namentlich die ältere Form der Vergeltungstheorie gezogen, nicht um des verbrecherischen Individuums willen verwerflich, sondern desshalb weil Hass und Rache Affecte sind, die auf den Gesammtwillen keinen Einfluss gewinnen sollen. Dies Eine, dass sie leidenschaftslos ist oder wenigstens sein soll, ist eben der ungeheure Vorzug der öffentlichen Rechtsordnung. Jene Forderung, in der sich Philosophie und Religion vereinigen, dass der Affect nie das Urtheil über Recht und Unrecht trüben solle, eine Forderung die für den Einzelwillen immer eine ideale bleibt, sie ist für den Gesammtwillen eine wenn nicht völlig doch annähernd erfüllbare.

Die Vergeltungstheorie macht die Strafe zum Selbstzweck. Ist die Handlung durch sie gesühnt, so ist damit auch das durch das Verbrechen gestörte Gleichgewicht wieder hergestellt, — was weiter geschieht, liegt wenigstens ausserhalb des Gebiets der Strafe als solcher. In dieser Beziehung trifft mit ihr vollständig eine andere, im Uebrigen sehr abweichende

Auffassung zusammen, die Sicherungstheorie. Sie ist von jener Ansicht getragen, welche in Spinozas Wort ihren Ausdruck findet: „Die Sicherheit ist die Tugend des Staats, die Freiheit aber ist eine Privattugend". Während die Vergeltungstheorie den individuellen Affect zum Vehikel der Strafe macht, wird hier im Gegentheil Werth darauf gelegt, dass der Staat vollkommen affectlos dem Unrecht gegenüberstehe und es daher auch nicht etwa nach seiner moralischen Bedeutung, sondern lediglich mit Rücksicht auf die Gefahr, die der Verbrecher der allgemeinen Sicherheit bringt, beurtheile. Diese Sicherheit soll, nach Vielen für die meisten, nach Andern für alle Fälle genügend, die Freiheitsstrafe gewähren. Von ihr wird daher gefordert, dass sie so lange andaure, bis die Gefahr voraussichtlich beseitigt sei. Es ist leicht zu sehen, dass die Folgen dieser Theorie dahin führen würden, die Strafe überhaupt nicht nach der Schwere des Verbrechens zu bemessen, sondern nach der Aussicht auf zukünftige Verbrechen ähnlicher Art. Den Gattenmörder, der durch seine Unthat ein für allemal seinen Zweck erreicht hat, den Beamten, der Gelder unterschlagen und dem durch die Amtsentsetzung die Gelegenheit zu ähnlichen Veruntreuungen genommen ist, könnte man in Freiheit lassen, um dagegen den Landstreicher und kleinen Spitzbuben, von denen der Richter mit Sicherheit voraussieht, dass sie bei nächster Gelegenheit wieder stehlen und betteln werden, lebenslänglich einzusperren. Dass eine Theorie, die sich in so schreiendem Widerspruch mit unserem moralischen Gefühl und mit dem allgemeinen Begriff der Strafe befindet, auf Irrwegen wandelt, versteht sich von selber. Aber ich meine, die flagranten Widersprüche in die sie sich verwickelt zeigen auch, dass von ihr nicht einmal das gilt, was immerhin von der Vergeltungstheorie gesagt werden konnte, dass sie nämlich theilweise wahr sei. Die Strafe verfolgt überall nicht den Zweck der Sicherheit zu dienen, — das überlässt sie der Polizei und der privaten Wachsamkeit eines Jeden. Wenn es Aufgabe der Strafjustiz wäre, alle die Subjecte, die durch Neigung zu verbrecherischen Handlungen, gewohnheitsmässige Unvorsichtigkeit, Hang zum Trunk, geistige Störung u. dergl. voraussichtlich gefährlich werden können, unschädlich zu machen, so könnte sich sofort die ganze Bevölkerung eines Landes in zwei Hälften theilen: in eine, die hinter Schloss und Riegel sitzt, und in eine andere, die sie bewacht.

Im Gefühl dieser Schwäche ihrer Position sucht sich die Schutztheorie meist durch die Verbindung mit einer dritten Auffassung der Strafe, die aber auch für sich allein vorkommen kann, zu stützen: es ist dies die Besserungstheorie. Sie unterscheidet sich darin zu ihrem Vortheil von den beiden vorigen, dass ihr die Strafe nicht Selbstzweck sondern Mittel zur Erreichung eines andern Zwecks, der Besserung, ist. Die Krause'sche Schule, welche vorzugsweise für die Besserungstheorie Propaganda machte, will die Strafe ausschliesslich mit Rücksicht auf diesen

Zweck ausgeführt wissen: sie soll dem Verbrecher durch Belehrung und moralischen Zuspruch die Unsittlichkeit seines Lebens zum Bewusstsein bringen. Sofern solche Bestrebungen mit der Strafe verbunden werden, ist gewiss nichts gegen sie einzuwenden. Aber indem der ganze Begriff der Strafe in ihnen aufgeht, hört diese vollständig auf wirkliche Strafe, also ein Uebel zu sein, und sie geht gerade dadurch auch eines grossen Theils jenes moralischen Effectes verlustig, den man doch durch sie hervorbringen möchte. Verbindet sich die Besserungs- mit der Sicherungstheorie, so liegt dann der Gedanke nicht allzu fern, die eingetretene Besserung zum Massstab der Beurtheilung für die etwa noch erforderliche oder aber überflüssig gewordene Freiheitsberaubung zu machen. Ist der eine Endzweck der Strafe, die Besserung, erreicht, so ist ja damit der zweite, die Sicherheit der Gesellschaft, von selbst gegeben. Was soll noch hindern, auch den dereinst gefährlichsten Raubmörder noch festzuhalten, wenn er unzweifelhafte Beweise dafür abgelegt hat, dass er einen guten und also ungefährlichen Lebenswandel von nun an führen werde? Wie sich freilich diese Sicherheit gewinnen lässt, das ist eine andere Frage. Ein obligatorischer Cursus der Gefängnissbeamten in Criminalpsychologie dürfte doch kaum ausreichen. In der That, der grösste Menschenkenner der Welt wird nicht im Stande sein mit einiger Wahrscheinlichkeit vorauszusagen, ob die aufrichtig gemeinten guten Vorsätze, die der Sträfling im Zuchthause gefasst, unter den gänzlich abweichenden Bedingungen der Freiheit auch wirklich vorhalten werden. Da aber die aufrichtig Bereuenden bekanntermassen die grossen und nicht die kleinen Verbrecher sind, so würde auch dieser Vorschlag, wenn er jemals Wirklichkeit werden könnte, voraussichtlich zu der Barbarei führen, dass sich die Raubmörder und Giftmischer nach kurzer wirksamer Haft der Freiheit erfreuten, während die Bettler und Strauchdiebe lebenslänglich auf Kosten der Gesellschaft im Zuchthause ernährt würden.

Mit der Besserungstheorie stimmt schliesslich die Abschreckungstheorie, so weit sie auch sonst in der Auffassung des Wesens der Strafe von ihr abweicht, doch darin überein, dass auch sie dieselbe nicht als Endzweck sondern als Mittel ansieht; mit der Sicherungstheorie trifft sie in der Ansicht zusammen, dass die Strafe nicht um des Verbrechers sondern um der Andern, also der Gesellschaft willen da sei. Der Mörder wird hingerichtet, der Dieb eingesperrt, um ein Exempel zu statuiren. Abgesehen davon, dass dieser Effect, wie die Statistik lehrt, nicht erreicht zu werden pflegt, da mit der Grausamkeit der Hinrichtungen und mit ihrer öffentlichen Schaustellung die Zahl und Grausamkeit der Verbrechen eher zu- als abnehmen, ist es an sich absurd, mit der Strafe nicht auf den Bestraften sondern auf irgend einen Dritten eine Wirkung ausüben zu wollen. Augenscheinlich liegt dieser Auffassung eine Verwechselung der allgemeinen Existenz der Rechtsordnung mit dem einzelnen Fall ihrer

Anwendung zu Grunde. Wohl ist die Thatsache, dass der Staat eine Strafgewalt besitzt, für die öffentliche Sittlichkeit von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Diese Thatsache bringt es dem Einzelnen auf das eindringlichste zum Bewusstsein, dass sein Wille einem Gesammtwillen unterthan sei, ein Bewusstsein, welches seinerseits wieder eine Vorbedingung für die Wirksamkeit aller besonderen moralischen Motive ist. Aber von der Art der Handhabung der Strafgewalt ist dieses Bewusstsein unabhängig. Es hält nicht desshalb vom Verbrechen ab, weil dieses als einzelne Handlung von einer bestimmten Strafe bedroht ist, sondern weil es der öffentlich sanctionirten, als Imperativ des Zwangs im individuellen Gewissen wirksamen Lebensordnung widerstreitet. Ist dies Gewissen erst zum Schweigen gebracht, so vermag auch die Furcht vor der Strafe nichts mehr auszurichten. Täuscht sich doch fast jeder Verbrecher — gemäss der allgemeinen Neigung der menschlichen Natur, dass man glaubt was man wünscht, — über diesen Punkt mit der sichern Hoffnung hinweg, dass er der Entdeckung entgehen werde.

e. Das Wesen der Strafe.

Alle jene theils einseitigen theils völlig unhaltbaren Theorien leiden an dem Fehler, dass sie nicht unmittelbar aus dem Wesen des Verbrechens die Strafe zu begreifen suchen, sondern statt dessen secundäre oder völlig abseits liegende Momente herbeiziehen. Wie das Verbrechen in einer Auflehnung des Einzelwillens gegen den Gesammtwillen besteht, so ist die Strafe die natürliche Reaction des letzteren gegen diese Auflehnung, eine Reaction die als solche specifischer Art ist und zu andern Begriffen, wie Vergeltung, Besserung, Beziehungen darbietet, nicht aber ihnen gleichgesetzt werden darf. Vergelten kann der Einzelne dem Einzelnen, bessernd kann der Einzelwille auf sich selbst oder kann eine einzelne auf eine andere freie Persönlichkeit einwirken. Doch die Strafe setzt Ueberordnung des Strafenden über den Bestraften voraus. In der heutigen Rechtsgesellschaft kann nun — darin besteht der ungeheure, durch den einseitigen Individualismus der vergangenen Jahrhunderte nicht zu theuer erkaufte Vorzug derselben — der Einzelwille nie einem andern Einzelwillen unterthan sein. Wo dies so scheint, da verkörpert sich in Wahrheit immer in dem übergeordneten Willen ein Allgemeinwille. Eine persönliche Herrschaft übt nur der Herr über den Sclaven oder allenfalls über den Leibeigenen aus, obgleich schon im letzteren Fall durch die Gebundenheit des Verhältnisses an einen bestimmten Familienbesitz die Abhängigkeit keine rein persönliche mehr ist. Indem unsere heutige Rechtsanschauung die Idee der Unterjochung des einen Einzelwillens unter den andern, welche eben eine Uebertragung des Eigenthumsbegriffs auf die freie Persönlichkeit ist, als eine dem Grundgedanken, den wir mit dem Begriff des Rechts verbinden,

widerstreitende verwirft, erhebt sie damit auch die Strafe zur ausschliesslichen Function eines Gesammtwillens. Strafen kann der Vater sein Kind als Vertreter der Familie, der Lehrer den Schüler im Namen der Erziehungsgemeinschaft, der Offizier den Soldaten, der Beamte den Untergebenen kraft der ihm durch das öffentliche Recht eingeräumten Autorität, — als individuelle Persönlichkeit kann ich eine mir widerfahrene Misshandlung nicht strafen, sondern ich kann mich nur rächen und sie vergelten. Der Vergeltende muss darauf gefasst sein, dass ihm nochmals vergolten werde: so hat ja auch die Blutrache, die eben eine der eigentlichen Strafe vorausgegangene Vergeltung des Einzelnen gegen den Einzelnen war, so oft einen lange fortwuchernden Streit erzeugt. Die Strafe macht solchem Streit ein für allemal ein Ende, gegen den strafenden Willen gibt es keine Wiedervergeltung. Darin liegt schon ein zureichendes Zeugniss dafür, dass man die Strafe mindestens unzureichend definirt, wenn man sie schlechthin der Vergeltung gleichsetzt*).

Der allgemeine Zweck, welchen die Strafe als Reaction des Gesammtwillens gegen den ihm untergeordneten und sich wider ihn auflehnenden Einzelwillen verfolgt, ist nun darin ausgedrückt, dass die Strafe überall die Bedeutung eines Zuchtmittels besitzt. In diesem Ausdruck ist noch bestimmter als in dem Wort Strafe die Ueberordnung des strafenden Willens angedeutet. Die Zucht schliesst aber wieder zwei Begriffe in sich, die sich auch im sprachlichen Ausdruck nahe an sie anlehnen, die Züchtigung und die Erziehung. Die Strafe will züchtigen, sie will dem sich auflehnenden Subject ein Uebel zufügen, durch das ihm sein Unrecht deutlich zum Bewusstsein gebracht werde. Aber sie will auch erziehen, sie will, wo irgend dazu Aussicht vorhanden ist, eine dauernde Aenderung des fehlenden Willens hervorbringen, durch welche ähnliches Unrecht in Zukunft vermieden werde.

Zu diesen zunächst auf das bestrafte Subject sich beziehenden Zwecken kommt dann noch ein allgemeinerer: das allgemeine Rechtsgefühl, welches durch den begangenen Frevel gestört und beunruhigt wurde, soll durch die Strafe wieder beruhigt werden, es soll das Bewusstsein überall lebendig bleiben, dass die Schuld ein Uebel ist, das auf den Schuldigen selber zurückfällt. Hierdurch gewinnt die Strafe zugleich die Bedeutung der Sühne. Sie sühnt die Schuld, d. h. sie versöhnt das gestörte Rechtsbewusstsein. Als Sühne aber ist sie qualitativ von der Schuld

*) Allerdings wird das Wort Strafe gelegentlich auch wohl in Bedeutungen gebraucht, die dem hier entwickelten Begriff nicht entsprechen, so z. B. bei der „Conventionalstrafe“; aber es ist auch von juristischer Seite anerkannt, dass es sich hier nur um einen laxen Wortgebrauch handelt. Die Conventionalstrafe ist eine vertragsmässige Obligation. Sie wird unter der eigenen Zustimmung dessen, der sie eventuell zu leisten hat, im voraus festgesetzt. Es fehlt ihr also eines der wesentlichsten Momente der Strafe, der Zwang.

die gesühnt wird specifisch verschieden: der Verbrecher wird nicht bestraft um der Nachtheile willen, die er einem Einzelnen zugefügt haben mag. Von dem Privatdelict, welches der Staat nur als Verwalter der allgemeinen Gerechtigkeit, der als solcher der Schiedsrichter im Streit der Individualwillen ist, von dem Einzelnen sühnen lässt, scheidet sich das Verbrechen als eine öffentliche Rechtsverletzung, als deren zufälliges Object nur der Einzelne erscheint an dem es begangen wurde. Das Privatdelict wird daher gesühnt durch Ersatz des zugefügten Schadens: hier gilt das Jus talionis, so weit es nur anwendbar ist. Das Verbrechen als eine gegen den Gesammtwillen begangene Schuld kann durch nichts gesühnt werden was ihm selbst irgendwie entspricht; denn die Objecte von Schuld und Strafe sind völlig von einander verschieden: jenes ist der verletzte Gesammtwille, dieses der frevelnde Einzelwille. Nur in der allgemeinen Willensnatur stimmen sie überein. Eben darum kann zwar die Strafe dem Delict qualitativ nicht gleichen, aber sie kann und muss ihm quantitativ entsprechen. Die schwerere Schuld fordert eine schwerere Strafe. Dies ist der Punkt, wo der Begriff der Strafe mit dem der Vergeltung zusammentrifft. Immerhin kann es sich auch bei dieser quantitativen Beziehung nicht, wie es die strenge Vergeltungstheorie fordert, um ein absolut proportionales Wachsthum handeln. Namentlich wird es immer ein Minimum und ein Maximum der Strafe geben, über die hinaus dieselbe den etwa noch möglichen Abstufungen des Vergehens nicht mehr zu folgen vermag*). Ueberhaupt aber tritt bei der Strafe hier schon das besondere Moment hinzu, welches dem allgemeinen Begriff der Vergeltung fehlt, dass der vergeltende Wille dem welchem vergolten wird übergeordnet und als Gesammtwille qualitativ von ihm verschieden ist. Hierdurch eben ist die Strafe nicht Vergeltung schlechthin sondern Züchtigung.

Aber die Strafe will nicht bloss auf den Bestraften, sondern sie will auch auf das allgemeine Rechtsbewusstsein wirken. Dieses ist durch die verbrecherische That gestört, und es wird beruhigt, indem die Vorstellung in ihm entsteht, dass der verbrecherische Wille sein Unrecht durch das ihm selbst widerfahrene Uebel sühnt. Auch dieser Begriff der Sühne fällt nun zum Theil, aber er fällt nicht ganz mit dem der Vergeltung zusammen. Derselbe kann nämlich an und für sich eine active und eine passive Bedeutung haben. Der Einzelne kann ein Unrecht sühnen, indem er freiwillig ein Uebel auf sich nimmt, welches den innigen Wunsch,

*) Wenn man daher vom Standpunkte der Vergeltungstheorie aus gegen die Todesstrafe eingewendet hat, dass sie keine Abstufungen mehr zulasse, so wäre das allenfalls ein Argument gegen die einseitige Vergeltungstheorie selber, aber nicht gegen die Todesstrafe, denn dasselbe bleibt für jedes Strafmaximum, auch für die lebenslängliche Freiheitsstrafe, bestehen. Hier würde also die Vergeltungstheorie zu den qualificirten Todesstrafen des alten Abschreckungssystems zurückführen.

dass das Unrecht nicht geschehen sein möchte, zum Ausdruck bringt. Er sühnt unfreiwillig, wenn der Gesammtwille dem er untergeordnet ist ihm ein Uebel auferlegt, das ihn das begangene Unrecht selbst als Uebel soll empfinden und bereuen lassen. Die Strafe ist nun zunächst eine solche dem schuldigen Subject auferlegte, passiv von ihm auf sich genommene Sühne. Aber sie kann zur activen Sühne werden, wenn durch das zugefügte Uebel das Bewusstsein der Schuld stark genug geweckt wird, um den Schuldigen selbst die auferlegte Strafe als eine verdiente oder selbst willkommene Sühne erscheinen zu lassen. Wer jemals schwere Verbrecher in der Einsamkeit ihrer Zellen aufgesucht hat wird sich sagen müssen, dass dieser Fall gewiss nicht der häufigste, dass er aber gleichwohl häufig genug ist, um ihn als einen Zweck zu betrachten, den die Strafe überall im Auge haben muss. Denn hierdurch erst wird sie Zuchtmittel auch in dem Sinne, dass sie züchtigt um zu erziehen. Was die Besserungstheorie als ihren ausschliesslichen Zweck anstrebt, das bleibt immerhin einer ihrer Zwecke, und wahrlich nicht der unwichtigste. Aber eben damit sie ihn erreiche, darf sie nicht, wie es von den extremen Besserungstheoretikern geschieht, mit beliebigen andern Erziehungsmitteln, wie Belehrung, Unterricht, zusammengeworfen werden. In den Fällen wo man der Strafe als Erziehungsmittel bedarf ist die Belehrung als solche zumeist unwirksam: das gilt schon von der häuslichen Erziehung, und das gilt in noch viel höherem Masse von der strafenden Staatsgewalt. Hier bleibt immer die bessernde Wirkung auf den Schuldigen ein Zweck neben andern, der, auch wenn er wegen der unbedeutenden Natur des Delicts oder der Unverbesserlichkeit des schuldigen Subjects hinfällig wird, damit die Strafe selbst nicht zwecklos macht. So wahr es ist, dass allzu grosse Grausamkeit der Strafen eben im Hinblick auf den subjectiven Zweck derselben verwerflich ist, so ist doch nie zu übersehen, dass die Strafe als solche ihre bessernde Wirkung nur ausübt, insofern sie als verdiente Sühne des Unrechts, also auch als ein Uebel empfunden wird. Andere humane Bestrebungen, wie Belehrung und moralischer Zuspruch, mögen sich mit ihr verbinden, mit ihr selber haben sie nichts zu thun.

So vereinigt die Strafe wesentlich drei Momente, denen der Begriff seine ihn von andern unterscheidende Eigenthümlichkeit verdankt: die Momente der Züchtigung, der Sühne und der erzieherischen Einwirkung. Unter ihnen ist das erste ein völlig unfreiwilliges: durch die Züchtigung wird der Einzelwille gewaltsam unter den Gesammtwillen gebeugt, gegen den er sich aufgelehnt hat. Die Sühne ist zunächst ebenfalls eine unfreiwillige: sie ist eine Genugthuung, die der Schuldige dem allgemeinen Rechtsbewusstsein wider seinen Willen leisten muss. Aber diese Genugthuung kann sich zugleich in eine freiwillige verwandeln, indem der Schuldige das ihm zugefügte Uebel als eine angemessene, ihm selbst erwünschte Sühne seiner That betrachtet. Damit ist dann immer

auch der dritte Zweck der Strafe, ihre erzieherische Wirkung, erreicht: dieser endlich ist nur ein freiwilliger; er kann nie durch Zwang, sondern allein durch innere Sinnesänderung des Schuldigen herbeigeführt werden.

Nicht jede Zeit hat diese drei Momente in der Strafe vereinigt, und daraus erklären sich zum Theil die noch heute nicht überwundenen Schwankungen des Begriffs. Das Merkmal der Züchtigung ist das früheste: in sie wandelte sich der Rachegedanke unmittelbar um, als man sich der Bedeutung des strafenden Gesammtwillens bewusst wurde. Dann ist das Moment der objectiven, zuletzt dasjenige der subjectiven Sühne und der erziehenden Einwirkung hinzugetreten.

Viertes Capitel.

Die sittlichen Normen.

1. Allgemeine Bedeutung und Eintheilung der sittlichen Normen.

a. Grundnormen und abgeleitete Normen.

Der Begriff der Norm kann, wie bereits die einleitenden Betrachtungen über die Ethik als Normwissenschaft dargethan haben, in einem weiteren und in einem engeren Sinne verstanden werden. In dem ersteren, in welchem er die eigentliche Norm, das Gesetz, die Regel, das Axiom als besondere Fälle in sich schliesst, bezeichnet er jeden Satz, den wir irgend einem Gebiet von Thatsachen als eine Forderung entgegenbringen. In der engeren Bedeutung dagegen, welche zugleich die ursprüngliche ist, ist die Norm eine Willensvorschrift: sie bezeichnet unter verschiedenen Arten möglicher Handlungen diejenige, die bevorzugt werden soll. Der Bethätigungen des Willens, welche derartigen Normen unterworfen werden können, gibt es aber zwei: theoretische oder Denkhandlungen und praktische oder sittliche Handlungen. Hiernach sind Logik und Ethik die beiden eigentlichen Normwissenschaften, und unter ihnen enthält wieder die Ethik den Normbegriff in seiner ursprünglichsten Gestalt, als eine reine Willensregel, die dem Sein ein Sollen gegenüberstellt*).

Fassen wir den Begriff der Norm in dieser allgemeinen ethischen Bedeutung auf, so wird es nun aber weiter erforderlich, Grundnormen und abgeleitete Normen zu unterscheiden, indem wir unter den ersteren solche Forderungen verstehen, welche nicht auf andere von allgemeinerem Charakter zurückgeführt werden können, während die letzteren

*) Vgl. hierzu Einleitung S. 5 ff.

diejenigen einzelnen Vorschriften sind, die aus solchen Grundnormen durch die Anwendung auf besondere Fälle und unter besonderen Bedingungen hervorgehen. Die Grundnorm hat hiernach für die Ethik zugleich die Bedeutung eines Axioms. Sie besitzt ähnlich diesem Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit. Die einzelnen Sittengebote dagegen sind abgeleitete Normen. Wie in einer mathematischen Disciplin alle Theoreme auf Axiome zurückgehen, so verdankt auch jedes specielle Sittengebot seine Beglaubigung erst der Uebereinstimmung mit den allgemeinen ethischen Grundnormen.

Es würde verfehlt sein hieraus zu schliessen, die sittlichen Grundnormen seien auch in ihrer zeitlichen Entstehung den einzelnen Sittengeboten vorausgegangen. Sie sind das ebenso wenig, wie jene abstracten Sätze der Theorie die wir Axiome nennen früher erkannt waren als ihre einzelnen Anwendungen. Die logischen Denkgesetze hat der Mensch Jahrtausende lang geübt, ehe Aristoteles den „Satz des Widerspruchs" aufstellte; die Kenntniss einzelner Zahlformeln und specieller geometrischer Sätze war lange geläufig, ehe man den Versuch unternahm die axiomatischen Voraussetzungen auf welchen jene beruhten nachzuweisen, und die rationellste Formulirung dieser Voraussetzungen ist vielleicht noch jetzt nicht gefunden, — mindestens weicht die Auffassung der heutigen Mathematik von der des Euklid oder selbst von der des vorigen Jahrhunderts wesentlich ab. So dürfen wir uns denn auch nicht wundern, dass, obgleich das praktische Leben über die Wahrheit gewisser Sittengebote längst einig ist, doch über die richtige Aufstellung allgemeiner ethischer Normen noch heute ein ungeschlichteter Streit besteht. In der That, solche Gebote wie die des Mosaischen Dekalogs können in dem hier gemeinten Sinne ebenso wenig Grundnormen genannt werden, wie wir den Satz dass $2 . 2 = 4$ ist als ein Axiom bezeichnen. Sollen jene Grundnormen nicht einzelne Sittengebote sondern principielle Sätze sein, deren jeder eine ganze Classe von Sittengeboten als besondere Fälle unter sich enthält, so ist es aber unvermeidlich, dass auch der Streit über die allgemeinen Fragen der Ethik gerade bei der Formulirung der Normen zum Vorschein kommt. Insbesondere müssen die über die sittlichen Zwecke und Motive bestehenden Meinungsverschiedenheiten hier ihre Wirkung äussern, da es gerade bei den allgemeinsten sittlichen Normen nicht darauf ankommt, dass sie uns sagen, wie die Handlungen beschaffen sein müssen, sondern dass sie uns angeben, welche Beweggründe uns bei unseren Handlungen leiten sollen. Ein wesentliches Moment bei dem Uebergang von den concreten Formulirungen der Sittengebote zu den allgemeineren der Grundnormen liegt desshalb darin, dass eine solche Rücksicht auf Motive und Zwecke bei jenen gänzlich zu fehlen pflegt, während sie bei diesen unerlässlich ist. Für das erstere sind wiederum die Mosaischen Gebote ein classisches Beispiel. Es ist einleuchtend, dass, so lange man, wie es in ihnen ge-

schieht, gewissermassen bei der Aussenseite der Handlungen stehen bleibt, principielle Sätze überhaupt nicht gewonnen werden können. In dieser Beziehung spielt demnach in der Aufsuchung ethischer Normen der Rückgang von den Handlungen auf ihre Motive und Zwecke eine analoge Rolle wie etwa bei der Entdeckung der mathematischen Axiome der Rückgang von den thatsächlich ausgeführten arithmetischen Operationen und geometrischen Constructionen auf die Elemente des Zahl- und Raumbegriffes.

b. Gebietende und verbietende Normen.

Zu diesen allgemeinen Bedingungen für die Aufstellung principieller Sätze kommt nun bei den ethischen Normen noch die eigenthümliche hinzu, dass die einzelnen Sittengebote, aus denen allmählich die Normen abstrahirt werden, zum allergrössten Theil ursprünglich nicht in positiven sondern nur in negativen Formulirungen vorliegen, wie: „Du sollst nicht tödten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen" u. s. w. Im ganzen Mosaischen Dekalog sind die Gebote den Sabbath zu heiligen und Vater und Mutter zu ehren die einzigen eigentlichen Gebote, alle andern sind Verbote. Der nächste Grund dieses negativen Charakters der Sittengebote liegt in ihrer unmittelbaren Beziehung zum menschlichen Willen. Denn sie unterscheiden sich von allen Regeln rein theoretischer Art eben dadurch, dass ihre Befolgung der freien Wahl anheimgegeben ist, so dass die Warnung vor der Abirrung von der Norm zum nächsten praktischen Bedürfnisse wird. Nur in der Logik, insofern sie eben eine Ethik des Denkens ist, wiederholt sich, wenngleich in beschränkterem Masse, die nämliche Erscheinung. Auch sie kann ihre Vorschriften in die negative Form kleiden, indem sie die logisch fehlerhaften Gedankenverbindungen verbietet. Ein Reflex dieser ursprünglichen Neigung zur Form des Verbots ist in diesem Falle die merkwürdige Thatsache, dass selbst als erste axiomatische Formulirung noch ein negativer Satz, der des Widerspruchs, uns entgegentritt, dem freilich mit Recht durchweg in den neueren Systemen der Satz der Identität den er voraussetzt vorangestellt wurde.

Eine ungleich grössere Bedeutung gewinnt jedoch die Classe verbietender Normen in der Ethik. Man wird nicht umhin können den tieferen Grund dieser Thatsache in der ungleich grösseren Wichtigkeit zu finden, welche hier der Abweichung von der Norm zukommt. Ein logischer Irrthum mag den Einzelnen oder selbst Viele kürzere oder längere Zeit auf falsche Wege führen; die Folgen gleichen sich aus, sobald der Irrthum nur erst eingesehen ist. Der Verstoss gegen die sittlichen Normen hinterlässt aber ungleich schwerere und nicht selten nie wieder gut zu machende Nachwirkungen, indem er nicht bloss denjenigen schädigt der ihn begeht, sondern auf Andere und in vielen Fällen selbst auf die Gesammtheit zurückwirkt, welcher der Fehlende angehört. Durch ein Denken,

das sich damit begnügte logische Irrthümer zu vermeiden, würde für die Erkenntnissbestrebungen der Menschheit nicht viel gewonnen sein: hier ziehen wir daher den kühneren Denker, der lieber irrt als verzichtet, dem allzu behutsamen Skeptiker vor, welcher der Gefahr einen Fehlgriff zu thun durch ein bequemes Nichtwissen zu entgehen sucht. Auf sittlichem Gebiete dagegen meinen wir, es sei schon viel gewonnen, wenn nur schwerere Fehltritte unterbleiben. Auch entbehrt hier der begangene Fehler fast ganz jener heilenden Wirkung, die ihm, sobald nur erst die Einsicht desselben erwacht ist, auf dem Gebiet des Erkennens zukommt; und in gleichem Masse wächst die entgegengesetzte Tendenz, die verderbliche Kraft mit welcher die begangene Schuld die Ursachen neuer Vergehen in sich birgt und den Hang zu ihnen verstärkt.

In diesem Verhältnisse findet zugleich die wichtige Thatsache ihre Erklärung, dass vorzugsweise jene Sittengebote, die auf die Vermeidung schwererer Schädigungen des sittlichen Lebens gerichtet sind, in den Schutz der staatlichen Gemeinschaft treten, und dass sie auf diese Weise einen wichtigen Bestandtheil, wenn auch keineswegs den einzigen, der öffentlichen Rechtsordnung bilden. Hieraus aber wird wieder unmittelbar begreiflich, dass besonders unter den einzelnen Rechtsnormen solche von verbietendem Inhalt eine bedeutsame Rolle spielen, ja dass ganze Gebiete des Rechts, wie vor allen das Strafrecht, heute noch ebenso wie zur Zeit des Mosaischen Dekalogs fast nur auf verbietende Normen zurückführen.

Dennoch würde es übereilt sein zu schliessen, alle jene Normen welche uns in einer negativen Form gegeben sind entbehrten darum überhaupt einer positiven Bedeutung. Aehnlich vielmehr wie auf logischem Gebiete der Satz des Widerspruchs nur die negative Kehrseite des Gesetzes der Identität ist, so gilt es auch allgemein für die Ethik, dass jeder positiven eine negative und jeder negativen eine positive Norm entsprechen muss. Der Norm die uns sagt: „Du sollst nicht tödten“ steht die andere zur Seite: „Du sollst das Leben deines Nächsten achten und schützen.“ Es gibt Fälle, wo die Wahl zwischen der gebietenden und der verbietenden Form völlig dem Ermessen anheimgegeben bleibt und daher fast beliebig wechseln kann. Wird aber die eine oder andere entschieden bevorzugt, so geschieht dies, weil der mittelbare Zweck, der durch die Norm erreicht werden soll, naturgemäss auch bei der Formulirung derselben im Vordergrund steht. Insbesondere kann, wofür das oben angegebene Beispiel ein Beleg ist, zwischen Sittlichkeit und Recht eine Art Theilung der einander parallel gehenden Normen stattfinden, indem die positive Norm vorzugsweise in das eine, die negative in das andere Gebiet fällt. Dass hierbei das Schwergewicht der verbietenden Normen auf die Seite des Rechts, der gebietenden auf die der Sittlichkeit zu stehen kommt, liegt in jenem oben angedeuteten Charakter der Rechtsordnung begründet, der es

mit sich bringt dass das Recht zwar keineswegs selbst ein Inbegriff sittlicher Lebensmaximen, wohl aber die mächtigste Schutzwehr für die Erhaltung und Förderung des sittlichen Lebens ist. Diese Eigenschaft verleiht, namentlich auf den vorzugsweise diesem Schutze dienenden Rechtsgebieten, den Normen einen durchgängig prohibitiven Charakter, während der Ausdruck der Zwecke die geschützt werden sollen bestimmten sittlichen Normen überlassen bleibt. Immerhin ist auch in solchen Fällen die Theilung nur für das eine der beiden Gebiete, für das Recht, eine vollständige. Die Sittlichkeit, indem sie zu einer gegebenen negativen Rechtsnorm die positive Ergänzung enthält, schliesst darum jene negative Norm selbst nicht von sich aus. Alle im Interesse des sittlichen Lebens von der Rechtsordnung erlassenen Verbote sind an und für sich zugleich sittliche Verbote. Während die sittliche Norm einen bestimmten Zweck als einen zu erstrebenden hinstellt, setzt sie eben damit das Verbot aller diesen Zweck vernichtenden oder gefährdenden Handlungen voraus. Die sittliche Norm verlangt in allen diesen Fällen mehr als die rechtliche, und sie verlangt also nothwendig auch die Erfüllung der letzteren selbst.

Hieran schliesst sich noch eine weitere für das Wesen der ethischen Normen wichtige Thatsache. Im Gebiet des Rechts gehören, wie schon bemerkt, vielfach die verbietenden Normen zu den letzten Grundlagen der Rechtsordnung. Im Strafrecht namentlich besitzen die spärlichen Normen denen sich eine gebietende Form geben lässt durchweg nur einen secundären und zumeist auxiliären Charakter. Ganz das Gegentheil findet sich nun auf ethischem Gebiete: hier kann der negative Charakter einer Norm ohne weiteres als ein Zeichen dafür betrachtet werden, dass dieselbe die Bedeutung einer abgeleiteten besitzt; jene Grundnormen dagegen, welche sich überhaupt auf fundamentalere Sätze nicht zurückführen lassen, sind stets gebietender Art.

Dieser Unterschied zwischen Sittlichkeit und Recht ist wieder eine nothwendige Folge davon, dass die letzten Zwecke der Sittlichkeit überall positiv auf die Erzeugung neuer innerer und äusserer Wirkungen gerichtet sind, während das Recht vermöge des ihm zukommenden Charakters des Schutzes bestimmter Güter und der Abwehr der denselben drohenden Gefahren mindestens in sehr vielen Fällen seine nächste Aufgabe in der Feststellung von Normen sehen muss, welche die Verhütung des Unrechts regeln und daher diesem prohibitiven Zweck entsprechend auch selbst eine prohibitive oder negative Form besitzen. Nun kann freilich der Negation immer nur ein relativer, nie ein absoluter Vorrang zukommen. Wenn darum das Recht negative Normen enthält, zu denen sich auf dem Rechtsgebiet selbst principiellere Normen von positivem Inhalte nicht finden lassen, so ist das lediglich ein Anzeichen dafür, dass die letzteren auf einem andern Gebiete liegen, das seiner ganzen Be-

deutung nach grundlegend ist für die Rechtsordnung. Dieses Gebiet ist eben das der Sittlichkeit.

Für das Verhältniss des Rechts zur Sittlichkeit ist dieser Unterschied bezeichnend. Er weist darauf hin, dass Grundnormen im eigentlichen Sinne überhaupt nur der Sittlichkeit, nicht dem Rechte zukommen. Wo das letztere auf die Verwirklichung sittlicher Lebenszwecke gerichtet ist — und zweifellos ist das für den weitaus grössten Umfang der Rechtsordnung und insbesondere für die werthvollsten Bestandtheile derselben der Fall — da führen die Rechtsnormen überall auf sittliche Normen zurück. Wo aber das Recht, wie für gewisse Bestimmungen desselben nicht bestritten werden kann, sittlich Gleichgültiges anordnet, da kann überhaupt von der Existenz von Grundnormen, mit denen solche Bestimmungen zusammenhingen, nicht die Rede sein, sondern es handelt sich um willkürliche Festsetzungen, analog etwa jenen Conventionen, deren man innerhalb der exacten Wissenschaften benöthigt ist, um eine Verständigung über die Bezeichnung der Begriffe oder über die zur Vergleichbarkeit der Beobachtungen erforderlichen Messungsgrundlagen u. dergl. herbeizuführen. Insofern für die Förderung der sittlichen Lebenszwecke der Gemeinschaft auch solche äussere und an sich gleichgültige Bestimmungen, wie z. B. die über gewisse Fristen beim Klagverfahren, über Verjährung von Rechten u. s. w., nicht entbehrt werden können, erfüllen dieselben aber immerhin einen indirecten sittlichen Zweck. Nicht wie die Regeln beschaffen, sondern dass überhaupt solche vorhanden sind, ist in diesem Fall eine Maxime, die den socialen Grundnormen des sittlichen Lebens in gewissem Sinne untergeordnet werden kann.

c. Der Conflict der Normen.

Es ist eine bekannte, überall durch die Erfahrung bestätigte Thatsache, dass keine Rechtsnorm ausnahmslos gültig ist. Das Nämliche kann aber von allen jenen einzelnen Sittenvorschriften gesagt werden, in deren Befolgung die gesammte praktische Sittlichkeit besteht. Das Rechtsgebot nicht zu tödten weicht bei dem Soldaten im Felde oder bei dem mit der Vollstreckung der Todesstrafe betrauten Beamten einer höheren Berufspflicht. Das Sittengebot, dass wir unsern Nebenmenschen mit Achtung begegnen sollen, verliert seine Gültigkeit demjenigen gegenüber, der durch Gesinnung und Handlung jeden Anspruch auf Achtung verscherzt hat. Die alte Streitfrage, ob die Nothlüge gestattet sei, wird unter dem zwingenden Eindruck jener Lebenslagen, in denen wir uns vor die Wahl gestellt sehen, ob wir das wichtigere Sittengebot dem geringeren oder dieses jenem opfern wollen, unzähligemal durch die Praxis des Lebens bejahend entschieden, — eine Thatsache die es freilich noch nicht rechtfertigt, auch schon der blossen Bequemlichkeit wegen die Wahrheit hintanzusetzen.

Es kann nicht zweifelhaft sein, dass solche Ausnahmen von bestimmten Sittengeboten um so seltener werden, einen je allgemeineren Charakter die Normen gewinnen. Dennoch behält der Satz, dass die Normen Regeln mit Ausnahmen sind, schliesslich innerhalb gewisser Grenzen selbst für die Grundnormen seine Gültigkeit, sobald man sich nicht etwa damit begnügt dieselben durch eine inhaltsleere Formel zu ersetzen, statt, wie es die Aufgabe ist, in ihnen die sämmtlichen Richtungen des sittlichen Lebens zum Ausdruck zu bringen. Es stellt sich dann aber gerade bei den Grundnormen klar heraus, was wohl gelegentlich auch schon bei den specielleren Sittengeboten hervortritt, dass die einzige sittlich berechtigte Ursache solcher Ausnahmen der Conflict verschiedener Normen mit einander ist, ein Conflict der in allen Fällen zu Gunsten der dringlicheren und wichtigeren Norm gelöst werden muss und daher die Verletzung der relativ minder wichtigen und minder dringlichen Norm verlangt.

Hier entsteht nun vor allem die Frage, wie denn ein derartiges System von Gesetzen mit Ausnahmen überhaupt möglich sei, wenn das System selbst nicht von vornherein als ein widerspruchsvolles erscheinen soll. Mag man auch vielleicht zugeben, dass die untergeordneten Sittengebote, bei denen concrete Lebensbedingungen in Frage kommen, unter dem Wechsel solcher Bedingungen sich beugen können, an die ethischen Grundnormen sollte diese Veränderlichkeit nimmermehr heranreichen. Ist es doch sonst ein wichtiges Kriterium für die Zuverlässigkeit allgemeiner Grundsätze, dass sie zusammen ein widerspruchsloses Ganze bilden. In diesem Sinne verlangen wir ja in der That in allen theoretischen Disciplinen einen inneren Zusammenhang der letzten Voraussetzungen: so namentlich bei der der Ethik nächstverwandten theoretischen Normwissenschaft, der Logik.

Auf diese Bedenken ist jedoch zu entgegnen, dass es sich hier nicht um einen Widerspruch der Grundsätze selbst handelt, sondern lediglich um die Frage ihrer Anwendbarkeit auf concrete Fälle. Ein einzelner sittlicher Thatbestand kann Merkmale darbieten, die ihn einer bestimmten Norm unterwerfen würden; aber zu diesen Merkmalen kommen andere hinzu, welche eine solche Subsumtion hinfällig machen und eine andere unter eine höhere Norm an deren Stelle setzen. Man kann hier im Grunde die Ausnahme von der Norm ebenso gut als eine bloss scheinbare bezeichnen wie jene Ausnahmen von Naturgesetzen, welche in Folge ihrer Concurrenz mit andern Naturgesetzen so häufig stattfinden *).

Doch durch eine derartige Interpretation wird ein wesentlicher Unterschied nicht beseitigt, der unleugbar zwischen diesen beiden Fällen stattfindet. Wo ein logischer Grundsatz oder ein Naturgesetz keine Anwen-

*) Vgl. meinen Aufsatz über den Begriff des Gesetzes etc., Philosophische Studien, III, S. 201 ff.

dung findet, da bleibt immerhin ein Erfolg, der im vollen Gegensatze zu dem Princip steht, unmöglich. Das aber ist es gerade, was sich bei dem Conflict der Normen ereignet. Diesen muss also von vornherein die Eigenschaft zukommen, dass die eine zur Hintansetzung und selbst geflissentlichen Nichtachtung der andern führen kann. Wir kommen damit auf eine Eigenschaft, die in der That dem sittlichen Gebiet specifisch eigenthümlich ist, und die auf dem Verhältnisse beruht, in welchem die verschiedenen sittlichen Lebenskreise zu einander stehen. Dieses Verhältniss ist nämlich nicht bloss ein verschiedenes Werthverhältniss, sondern es verbindet sich damit auch ein wesentlich verschiedener Zweckinhalt, indem zwar in Bezug auf die letzten Ziele eine harmonische Uebereinstimmung zwischen allen Lebensgebieten stattfindet, bei den vorübergehenderen Zwecken aber eine Divergenz möglich bleibt, so dass nun dem Willen die Wahl zwischen solchen Zwecken verschiedenen Werthes gestellt ist, deren jeder einer bestimmten Gattung von Normen entspricht und einer andern widerspricht. In Folge dessen ist nun nicht mehr diejenige Handlung eine sittliche, die überhaupt einem Sittengesetze conform ist, sondern diejenige, die jenem Sittengesetze entspricht, welches der höheren Werthgattung angehört.

Hier entsteht nun aber die wichtige Frage, welche denn unter den verschiedenen möglicher Weise mit einander in Conflict gerathenden Normen in einem gegebenen Falle als die höhere und werthvollere anzusehen sei. Ist diese Frage etwa bloss von Fall zu Fall zu entscheiden, oder gibt es eine allgemeine Maxime, die eine solche Wahl von vornherein dem individuellen Ermessen entzieht? Es ist klar, dass wenn das erstere zuträfe, dies für die Ethik überhaupt gleichbedeutend mit einem Verzicht auf allgemeine Principien sein würde. Gibt es solche, so kann die Frage nach dem Vorrang bestimmter Sittengesetze unmöglich bloss dem Instinct der praktischen Lebensführung überlassen bleiben; oder dies kann doch höchstens im nämlichen Sinne geschehen, in welchem man auch sonst dem natürlichen Takt und der erworbenen Uebung zutraut, dass sie unmittelbar wählen werden was die nachfolgende Ueberlegung als das im gegebenen Fall angemessene billigt.

Nun hat sich uns in der That in der Reihenfolge der sittlichen Zwecke bereits das Princip dargeboten, welches hier den Werthunterschied der Normen und damit auch die Frage des Vorzugs im Falle ihres wechselseitigen Conflictes entscheidet. Jene Reihenfolge aber bestand darin, dass sich über den individuellen die socialen, über diesen die humanen Zwecke erhoben. Demgemäss lautet die Regel, nach welcher jederzeit der Conflict der Normen zu entscheiden ist, folgendermassen:

Sobald Normen verschiedener Gattung mit einander in Widerstreit treten, ist derjenigen unter ihnen der Vorzug zu geben, welche dem umfassenderen Zwecke dient: vor dem

individuellen behauptet also der sociale, vor dem socialen der humane Zweck den Vorrang.

Diese Regel ist jedoch vielleicht der Missdeutung ausgesetzt und bedarf daher noch einer kurzen Erläuterung. Man würde dieselbe völlig missverstehen und zu Auslegungen kommen, die zu ihrem wirklichen Inhalte den schroffsten Gegensatz bilden, wenn man die Begriffe „social" und „human", namentlich den letzteren, hier in jenem weiteren Sinne nehmen wollte, in welchem er in der Entwicklung der Sitte zur Verwendung kommt *). Nirgends manifestirt sich so deutlich der wesentliche Unterschied von Sitte und Sittlichkeit wie gerade hier. Die Sitte bahnt der Sittlichkeit die Wege: sie ist erfüllt von sittlichen Vorstellungen; aber sie enthält dieselben zumeist in unentwickelten oder einen tieferen sittlichen Zweck bloss symbolisch andeutenden Formen. Insbesondere aber verfolgt sie auch innerhalb der socialen uud humanen Regeln die sie vorschreibt häufig unmittelbar nur individuelle Zwecke, und allein die Art der Verfolgung dieser Zwecke weist auf eine im Hintergrund stehende humane Idee hin. So findet in den Formen der socialen Höflichkeit die Achtung gegen den Nebenmenschen, so in der Wohlthätigkeit die Hingabe für den Nächsten als solchen, ohne Rücksicht auf die Bande der Stammes- und Staatsgemeinschaft, ihren Ausdruck. Auf diese Weise sind alle Gestaltungen der Sitte, sogar wenn sie wie die Wohlthätigkeit selbst von sittlicher Natur sind, dennoch keineswegs unmittelbare Anwendungen der socialen und humanen Grundnormen, sondern immer nur Hinweisungen auf dieselben. Wo sie aber zugleich bestimmten sittlichen Normen entsprechen, da gehören diese einem niedrigeren Zweckgebiet an. So reflectirt sich in der Wohlthätigkeit zwar die Idee der Humanität, der Pflicht der Hingabe des Einzelnen für die Menschheit; aber die Wohlthätigkeitshandlung selbst bleibt doch ein Act individueller Sittlichkeit, bei dem ein Einzelner das Zweckobject der sittlichen That ist, und der daher gegenüber höherstehenden allgemeinen Pflichten socialer oder wahrhaft humaner Art, ja unter Umständen gegen andere werthvollere individuelle Pflichten zurücktreten muss. Sanct Nepomuk, der nach der Legende den Reichen das Leder stiehlt, aus dem er für Arme Schuhe macht, oder — ein zuweilen auch in der heutigen Gesellschaft vorkommender Typus — der Millionär, der seine durch betrügerischen Schwindel erbeuteten Reichthümer verwendet, um Waisenhäuser und Spitäler zu gründen, — sie handeln keineswegs nach der Regel des Primats der allgemeineren Normen, sondern umgekehrt: sie sündigen gegen ein höheres sociales Sittengebot, um niedriger stehenden individuellen Pflichten vollkommener als es sonst geschehen würde genügen zu können. Nicht also auf solche einzelne Handlungen, in denen gewisse indirecte Rückwirkungen der allgemeinen sitt-

*) Vgl. oben Abschn. I, Cap. III, S. 116, 195 ff.

lichen Zwecke zur Erscheinung gelangen, sondern auf die ausschliesslichen Verwirklichungen dieser Zwecke selbst hat man jene Regel des Vorzugs der umfassenderen Pflichten anzuwenden. Es können darum hier nicht die Erscheinungsformen der Sitte, sondern nur die oben in systematischem Zusammenhang erörterten individuellen, socialen und humanen sittlichen Zwecke mit den ihnen entsprechenden Gattungen sittlicher Grundnormen der vergleichenden Werthbeurtheilung zu Grunde gelegt werden.

Folgt man diesem Princip, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass auch unsere praktische Beurtheilung, sobald bei ihr der Conflict der Pflichten in Frage steht, jener Reihenfolge eine unbedingte Gültigkeit einräumt. Insbesondere hat sich die gesammte Rechtsordnung immer mehr mit dem Gedanken erfüllt, dass die socialen den individuellen Pflichten vorangehen, und dass unter den verschiedenen Classen der ersteren wieder diejenigen gegen die staatliche Gesammtheit den Vorrang behaupten. Weiter freilich erstreckt sich die durch das positive Recht sanctionirte Stufenfolge der Werthe nicht. Die Abwägung der humanen gegen die sociale sittliche Pflicht bleibt überall der freien sittlichen Beurtheilung überlassen: nur die Geschichte ertheilt in diesen schwersten Fällen sittlicher Wahl nachträglich ihre Sanction, indem sie Handlungen die dem bestehenden Recht und der durch dasselbe geschützten socialen Sittlichkeit zuwiderlaufen, als solche anerkennt die durch die erreichten höheren Zwecke sich rechtfertigen.

Noch in einer zweiten Beziehung kann jedoch die obige Maxime Zweifel erwecken. Es ist ja an und für sich nicht nothwendig, dass die Pflichten die einander widerstreiten verschiedenen Zweckgebieten angehören, sondern es kann sich unter Umständen auch der Conflict zwischen Normen gleicher Ordnung ereignen. Insbesondere können auf diese Weise die verschiedenen socialen Pflichten mit einander in Conflict treten. Die Gehorsamspflicht des Staatsbeamten gegen seinen Vorgesetzten kann z. B. mit der allgemeinen staatsbürgerlichen Pflicht nach bester Ueberzeugung sein Wahlrecht auszuüben oder in gesetzgebenden Versammlungen abzustimmen, die Pflicht des Richters nach dem Gesetz zu richten kann mit der Pflicht Gerechtigkeit zu üben in Streit gerathen.

Wird nun auch in diesen Fällen die obige Maxime direct nicht anwendbar, so ist sie es doch indirect, vermöge des Princips der Werthabstufung das sie an die Hand gibt. Allgemein werden dann immer diejenigen Normen zu bevorzugen sein, in denen ein allgemeineres Pflichtgebot zum Ausdruck gelangt, oder die in ein umfassenderes Pflichtgebiet in ihren Wirkungen hineinreichen. So steht über jenen Pflichten, welche die Theilnahme an Vereinen und speciellen Interessenverbänden dem Einzelnen auferlegt, die Pflicht des Gemeindebürgers, über dieser die des Staatsbürgers. Wo verschiedene Rechtssätze

einander widerstreiten, entscheidet der wichtigere, und als solcher gilt stets derjenige der das umfassendere Recht in seinen Schutz nimmt.

Es braucht übrigens kaum gesagt zu werden, dass Grundsätze, wie sie hier über die Bevorzugung bestimmter Normen vor andern entwickelt worden sind, immer nur die allgemeine Richtung angeben können, in welcher im einzelnen Fall der Conflict der Pflichten zu lösen sei, dass sie aber niemals die besondere Prüfung der einer einzelnen Wahl vorausgehenden Bedingungen überflüssig machen. Kann doch immer erst eine solche Prüfung die richtige Anwendung der allgemeinen Maxime sichern. Die freie Wahl zwischen verschiedenen Handlungen bleibt ein nothwendiges Element des sittlichen Lebens. Nicht dass sie erspart, sondern dass sie vor dem Einfluss zufällig wechselnder Impulse bewahrt werde, ist der Lohn den der Erwerb sittlicher Grundsätze einbringt.

d. Das Verhältniss der sittlichen Normen zu den Pflicht- und Tugendbegriffen.

Die Aufgabe der Auffindung von Grundnormen als principiellen Sätzen, die alle möglichen einzelnen Sittengebote in sich enthalten, wird durch jene praktische Tendenz, welche der Ethik durch die Natur ihres Gegenstandes aufgeprägt ist, nicht eben erleichtert. Diese Tendenz hat hier die einer früheren Stufe der Reflexion überall eigenthümliche Neigung, an die Stelle der wirklichen Principien concrete Anwendungen derselben zu setzen, länger fortdauern lassen, als es sonst wohl der Fall gewesen wäre. Schon die Thatsache, dass man nicht einmal im Namen zwischen untergeordneten und principiellen Sätzen hier einen Unterschied zu machen pflegte, sondern beide zusammen in der Regel als „Sittengebote" bezeichnete, ist in dieser Beziehung charakteristisch. Ja die frühesten Versuche gehen sogar an der imperativen Form der sittlichen Normen achtlos vorüber, indem sie lediglich die verschiedenen Richtungen des sittlichen Wollens in gewisse Allgemeinbegriffe zusammenfassen, die aus der Beobachtung der concreten Thatsachen abstrahirt sind und darum theils an sich der zureichenden Bestimmtheit theils aber, besonders in ihrer ursprünglichen Gestalt, der erforderlichen logischen Ordnung zu ermangeln pflegen.

In der Geschichte der Ethik sind zwei Classen solcher Begriffe successiv an Stelle der eigentlichen Normen verwendet worden: die Tugendbegriffe und die Pflichtbegriffe. Beide können als begriffliche Verdichtungen des sittlichen Thatbestandes von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet werden, bei denen jedoch die Berücksichtigung anderweitiger Momente nicht ganz ausgeschlossen ist. Die Tugendbegriffe fassen nämlich jenen Thatbestand vorzugsweise unter dem Gesichtspunkte des Motivs, die Pflichtbegriffe unter dem des Zwecks auf. Dabei zeigen sich aber

beide zugleich in hohem Grade von den Gelegenheiten abhängig, durch welche die Erfahrung zur Bildung solcher Motiv- und Zweckbegriffe Anlass gibt. So ist für die Tugendbegriffe sichtlich die Anschauung der sittlichen Persönlichkeit massgebend: hinter den Begriffen der Tapferkeit, Klugheit, Gerechtigkeit u. s. w. steht unmittelbar die Vorstellung des Tapfern, Klugen, Gerechten. Bei den Pflichtbegriffen dagegen ist es der objective Thatbestand der sittlichen Handlungen, der die Begriffsbildung herausfordert: Selbstlosigkeit, Wohlwollen, Mildthätigkeit u. dergl. sind Allgemeinbegriffe, zu deren Gewinnung vor allem einzelne Handlungen, die jenen Charakter an sich tragen, geführt haben. Dieser Umstand erklärt es zugleich, dass zuerst die Tugendbegriffe in der ethischen Theorie dominiren, und dass später erst die Pflichtbegriffe zu ihnen hinzu oder an ihre Stelle treten. Die Wissenschaft ist hierin lediglich ein Spiegelbild der thatsächlichen Entwicklung der Begriffsbildung; die einzelne Persönlichkeit ist es aber, die auf sittlichem Gebiet sicherlich weit früher zu einer solchen herausfordert als der Thatbestand sittlicher Handlungen*).

Dass man sich übrigens so lange Zeit mit der Unterordnung der sittlichen Thatsachen unter Begriffe begnügte, die entweder den Gesichtspunkt des Motivs oder den des Zwecks einseitig bevorzugten, steht wiederum mit der unsichern Umgrenzung jener Begriffe in Verbindung, die ihrerseits eine Folge ihrer Entstehungsweise ist. Den Tugendbegriffen fehlt so wenig ganz die Beziehung auf den Zweck wie den Pflichtbegriffen diejenige auf das Motiv: zu jedem wird das ihm fehlende stillschweigend hinzugedacht. Ausserdem sind aber die Pflichtbegriffe auch darin als die höhere Stufe der Entwicklung gekennzeichnet, dass in ihnen nicht bloss auf den zu erstrebenden Zweck sondern auch auf die zu befolgende Norm ein deutlicher Hinweis enthalten ist. Heute ist für uns diese Beziehung sogar die am meisten hervortretende, wie dies schon die namentlich durch Schleiermacher in Aufnahme gekommene strengere Unterscheidung einer Tugend-, Güter- und Pflichtenlehre zeigt. Hier ist dann wirklich die Pflicht zu einer reinen begrifflichen Verdichtung der Norm geworden, während sich der Zweck unter der Sonderbezeichnung des sittlichen „Gutes“ von ihr getrennt hat. Nunmehr sind Pflicht und Norm zu ethischen Begriffen umgewandelt, die in ähnlicher Weise einander entsprechen wie auf dem Rechtsgebiet die Rechtsbegriffe und die Rechtssätze, aus denen jene abgeleitet sind. In der That ist dieser Vergleich auch insofern zutreffend, als die Normen zweifellos das frühere sind. Unser sittliches Handeln steht unmittelbar nur unter dem Einflusse jener Gebote und Verbote, die in Gestalt der verschiedenen Imperative des Gewissens unsern Willen lenken. Freilich aber ist der obige Vergleich wiederum insofern ein mangelhafter, als den Rechtssätzen auch äusserlich die Priorität vor

*) Vgl. oben Abschn. I, Cap. I, S. 22 ff.

den aus ihnen abstrahirten Begriffen zukommt: sie existiren unmittelbar in den Gesetzesnormen oder in den gewohnheitsrechtlich geltenden Bestimmungen, während die Gewinnung der Rechtsbegriffe aus diesen Sätzen erst eine später zur Erfüllung kommende rein wissenschaftliche Aufgabe ist. Dagegen ist die Ursprünglichkeit der sittlichen Normen zumeist eine rein innerliche; nur in den wenigen Fällen wo, wie in dem Mosaischen Dekalog, gewisse Sittengebote ebenfalls die Form von Gesetzen annehmen, erweist sich auch äusserlich die Norm als das Ursprüngliche. Ueberall aber wo die Umsetzung des inneren Gebots in eine äussere Form erst der Wissenschaft überlassen blieb, da hat diese regelmässig jenes Stadium der Norm ganz übersprungen, um zunächst völlig descriptiv gewisse Grundeigenschaften der sittlichen Persönlichkeit in den Tugendbegriffen und dann erst gewisse Thatbestände sittlicher Handlungen in den Pflichtbegriffen zusammenzufassen, worauf nun erst die Aufsuchung der ursprünglichen Normen als ein letztes Stadium der Untersuchung sich anschliesst. In dieses letzte Stadium ist die Ethik im wesentlichen erst durch Kant und seine Lehre vom moralischen Imperativ eingetreten.

Jene Aufgabe der Nachweisung der sittlichen Normen ist nun aber nicht bloss desshalb eine unerlässliche, weil es überall nothwendig ist von den abgeleiteten Begriffen zu den Quellen derselben emporzusteigen, sondern mehr noch desshalb, weil dieser Weg am unmittelbarsten zur Unterscheidung der Hauptrichtungen des sittlichen Handelns führen muss, und weil an den Normen deutlicher als an den aus ihnen entwickelten Begriffen das Verhältniss der Grundnormen zu den ihnen untergeordneten besondern Sittengeboten erkennbar sein wird. In diesen Beziehungen bieten in der That die herkömmlichen Schematisirungen der Pflicht- und namentlich der Tugendbegriffe ein wenig erfreuliches Schauspiel dar. Bei den Pflichtbegriffen lag immerhin eine Scheidung der hauptsächlichsten Pflichtgebiete allzu nahe, als dass es möglich gewesen wäre daran vorüberzugehen. Die Tugendbegriffe dagegen wurden günstigen Falls nach Aristotelischem Vorbild so wie die Sprache sie darbot aufgezählt und einzeln zergliedert. Indem aber hier der an sich berechtigte Gedanke einer dem Verhältniss der Grundnormen zu den abgeleiteten Normen entsprechenden Werthunterscheidung Raum gewann, führte dies zu vollkommen willkürlichen Bevorzugungen. Die sogenannten Cardinaltugenden der verschiedenen Moralphilosophen sind im allgemeinen zwar kennzeichnend für die ethische Richtung ihrer Urheber; sie entbehren aber in der Regel eines jeden logischen Eintheilungsgrundes und oft sogar der unerlässlichen Unterscheidung des Allgemeineren vom Besonderen. Diese Mängel hängen mit dem Wesen der Tugendbegriffe eng zusammen. Die letzteren sind, wie oben schon angedeutet, Eigenschaftsbegriffe. Die begriffliche Fixirung der sittlichen Principien in solchen Eigenschafts-

begriffen ist aber mit *zwei* Uebelständen verbunden. Einmal führt sie, indem dabei die sittliche Persönlichkeit welche Trägerin der Eigenschaften ist der Anschauung vorschwebt, zu einer unterschiedslosen Vermengung des Concreteren und Abstracteren und nicht selten zugleich des mehr und des weniger Werthvollen. Sodann aber bringt es eine derartige Zusammenfassung in Eigenschaftsbegriffe, so lange die letzteren nur auf äussere Erscheinungen bezogen werden, nothwendig mit sich, dass auf die *inneren Motive* des Sittlichen nur eine sehr geringe und auf die *Zwecke* desselben gar keine Rücksicht genommen wird. Tapferkeit, Wahrhaftigkeit, Klugheit u. s. w. sind Eigenschaften, die man aus mannigfaltigen Ursachen und um der verschiedensten, unter Umständen selbst um unsittlicher Zwecke willen ausüben kann.

Im Gegensatze zu dieser Zersplitterung des Sittlichen in eine Anzahl unverbundener Tugendbegriffe ist dann in der neueren Ethik, nachdem der Normbegriff Eingang in dieselbe gefunden, vielfach das Bestreben zu Tage getreten, eine *einzige Norm* als die *allein massgebende Grundnorm* aufzustellen, sei es dass man dabei einen bestimmten *Zweckbegriff* benutzte wie z. B. das Princip des Nutzens, oder dass man den moralischen Imperativ in eine bestimmte *Gebotsformel* zusammenfasste, wie dies von *Kant* und *Fichte* geschehen ist. Nun wird man zwar verlangen können, dass die einzelnen ethischen Normen in Zusammenhang gebracht, und dass sie nach einer bestimmten Regel geordnet werden. Aber es heisst der Vielgestaltigkeit des wirklichen Lebens Gewalt anthun, wenn man die verschiedensten sittlichen Lebensgebiete unter die durch ihre Allgemeinheit nothwendig inhaltsleer werdende Formel eines einzigen Imperativs zwingt. In der That ist durch das Postulat, dass in den Normen die Motive und Zwecke des Sittlichen zugleich Berücksichtigung finden müssen, eine Vielheit der Normen von selbst gefordert; denn auch jene lassen sich nicht auf *ein* Grundmotiv noch auf *einen* Hauptzweck zurückführen, wenngleich in dem Sinne ein innerer Zusammenhang derselben statuirt werden muss, dass sich keines der wesentlichen Motive und keiner der Hauptzwecke hinwegdenken lässt, ohne dass auch die übrigen nothwendig ins Wanken gerathen. Das ist aber kein anderer Zusammenhang als der, wie er etwa zwischen den verschiedenen Axiomen der Logik oder zwischen den einzelnen Voraussetzungen mathematischer Disciplinen stattfindet.

Auch darin besteht schliesslich eine Analogie der ethischen Normen mit theoretischen Postulaten, dass in beiden Fällen die Gesetze zugleich in *einheitliche Begriffe* gefasst werden können. Aehnlich wie wir das logische Identitätsaxiom in den Begriff der Selbstidentität oder das allgemeine Causalgesetz in den Causalbegriff umwandeln, so können wir etwa aus dem sittlichen Gebot „Du sollst dich selbst achten“ einen Begriff der *Selbstachtung* bilden. Die ethischen Begriffe, die auf diese Weise entstehen, sind eben nichts anderes als die *Pflichtbegriffe*. So viel sitt-

liche Normen, so viel fundamentale Pflichtbegriffe gibt es. Wird aber die Ausübung der Pflicht als eine bleibende Eigenschaft gedacht, so wird diese Ausübung zur Tugend. Die fundamentalen den sittlichen Grundnormen entsprechenden Tugendbegriffe sind daher in ihren wesentlichen Merkmalen mit den Pflichtbegriffen identisch. Beide unterscheiden sich nur durch den secundären Gesichtspunkt, dass bei der Pflicht die unmittelbare Befolgung der Norm in Folge eines inneren Entschlusses und durch eine äussere Handlung, bei der Tugend die habituelle Eigenschaft der sittlichen Persönlichkeit diese Norm zu befolgen in Frage steht. So können wir von einer Pflicht der Selbstachtung, aber auch von einer Tugend der Selbstachtung sprechen. In der Tugend ist die Pflicht zur lebendigen Wirklichkeit geworden: sie ist aus ihrer objectiven Geltung in das Denken und Handeln einer einzelnen Persönlichkeit übergegangen. Hierin liegt zugleich der Grund, wesshalb der Pflichtbegriff mit dem objectiven Zweck, der Tugendbegriff mit dem subjectiven Motiv in näherer Affinität steht.

Diese inhaltliche Uebereinstimmung von Norm, Pflicht und Tugend gilt aber allerdings in diesem weiten Umfang nur für die Grundnormen und für die ihnen entsprechenden Pflicht- und Tugendbegriffe. Je mehr dagegen die letzteren Begriffe den einzelnen Bedingungen und Erscheinungen des sittlichen Lebens angepasst werden, um so mehr trennen sich die Bedürfnisse ihrer Ausbildung, und es gewinnen daher nunmehr diejenigen Begriffe bei denen hauptsächlich auf die Erreichung einzelner sittlicher Zwecke durch bestimmte Handlungen Nachdruck gelegt ist den specifischen Charakter von Pflicht-, diejenigen bei denen mehr die gesammte und dauernde Lebensführung in Frage kommt die Bedeutung von Tugendbegriffen: so reden wir von einer Pflicht der Hingabe fürs Vaterland, aber von einer Tugend der Tapferkeit. Jene Hingabe ist eben nicht eine Eigenschaft, die fortwährend in unserm Verhalten zu Tage treten kann, sondern eine schwere und eben darum seltene, an Viele vielleicht niemals herantretende Aufgabe. Die Tapferkeit dagegen ist eine Eigenschaft, die wir in den verschiedensten Lebenslagen bethätigen können, und die auf diese Weise als ein bleibender Zug des sittlichen Charakters sich einprägt.

In allem dem gibt sich die primäre Natur der Norm und die im Vergleich damit secundäre der Pflicht- und Tugendbegriffe zu erkennen. Gerade die mit dem Uebergang auf concrete Thatsachen und Eigenschaften zunehmende Scheidung der letzteren zeigt deutlich, wie sich dieselben aus den ursprünglichen Normbegriffen in divergirenden Richtungen entwickeln. Nicht darin aber dass sie überhaupt Pflicht- und Tugendbegriffe aufstellte. hat die ältere Ethik einen Fehler begangen — diese Begriffe sind an sich für die Ethik so nothwendig wie die Grössenbegriffe für die Mathematik — sondern darin allein dass sie dieselben als primäre behandelte, während doch das Ursprünglichere die sittlichen Normen sind, die dann selbst

wieder in Gestalt einzelner concreter Sittengebote und Lebensmaximen, aus welchen erst die Grundnormen abstrahirt werden müssen, in der Wirklichkeit existiren. Statt diesen Weg der directen Abstraction einzuschlagen hat hier die Wissenschaft einen Umweg gewählt, auf den sie durch die schon in der Sprache des gewöhnlichen Lebens beginnenden Begriffsverdichtungen gedrängt wurde. Sie hat auf diese Weise den concreten sittlichen Eigenschaften und Handlungen früher ihr Augenmerk zugewandt als den allgemeinen Gesetzen von denen sie abhängen. Die Tugendbegriffe, die für eine systematische Betrachtung später als die Pflichtbegriffe kommen sollten, hat sie diesen vorangestellt, und die Pflichtbegriffe hat sie hinwiederum den Normen aus denen sie entspringen vorangehen lassen.

e. Allgemeine Eintheilung der sittlichen Normen.

Für eine Eintheilung der sittlichen Normen werden zunächst die Lebensgebiete, also die Zwecke massgebend sein, auf die sich die Normen beziehen. Das nächste und engste dieser Lebensgebiete ist das sittliche Subject selbst. Ueber dieses erhebt sich als ein mittleres der sociale Kreis, wie er durch Familie, Berufsgenossenschaft, Gesellschaftsverbände und vor allem durch das staatliche Leben bestimmt ist. Dazu kommt dann als der weiteste der die ganze Menschheit in Geschichte und Gegenwart umfassende Verband allgemeiner geistiger Interessen. Wir unterscheiden demnach, den drei Hauptformen ethischer Zwecke entsprechend, individuelle, sociale und humane Normen. Diese Eintheilung fällt übrigens mit einer Trennung der Motive theilweise, wenn auch nicht vollständig zusammen, insofern die individuellen und socialen Normen vorzugsweise im Gebiet der Wahrnehmungs- und Verstandesmotive thätig sind, während die humanen überall die Wirksamkeit der Vernunft voraussetzen.

In jedem jener drei Gebiete kann wieder eine subjective und eine objective Norm und ihnen entsprechend ein subjectiver und ein objectiver Pflicht- und Tugendbegriff unterschieden werden: die subjective Norm bezieht sich auf das Motiv oder die Gesinnung, die objective auf den Zweck oder die Handlung. Jeder Norm entspricht ferner gleichzeitig eine Pflicht und ein Recht. Die Pflicht ist in der imperativen Form der gebietenden Norm unmittelbar selbst ausgedrückt; das Recht dagegen ist von beschränkterem Umfang: Niemand kann was er Andern gegenüber als Pflicht empfindet von diesen ohne weiteres auch als ein Recht beanspruchen. Ein solches Princip der Gegenseitigkeit würde die Spontaneität des sittlichen Handelns auf das schwerste beeinträchtigen, und es würde, indem es die Pflichterfüllung von äusseren Bedingungen abhängig machte, eine der wesentlichsten Eigenschaften der sittlichen Grundnormen, ihre, so weit nicht der Conflict der Normen scheinbare Ausnahmen fordert, ab-

solut unbedingte Gültigkeit, beseitigen. Das Umfangsgebiet der sittlichen Rechte ist also ein engeres als das der sittlichen Pflichten. Das Recht ist nicht in dem Sinne ein Correlat der Pflicht, dass was als Pflicht geschieht auch als Recht gültig wäre, sondern in dem andern, dass die ungehinderte Ausübung der Pflicht als ein Recht gefordert werden kann. Die Pflicht bezieht sich also auf den subjectiven Zwang der sittlichen Normen, das Recht auf die objective Freiheit in der Befolgung derselben; und hinwiederum beruht jene auf der freien Selbstbestimmung, dieses auf der Möglichkeit äusserer Hindernisse, die in Folge der Willensthätigkeit anderer freier Subjecte der Selbstbestimmung in den Weg treten.

Aus diesem Grunde bleiben die sittlichen Normen subjective Gebote: Jeder soll sie befolgen, aber er kann zu dieser Befolgung nicht gezwungen werden. Die Rechtsnormen dagegen bilden ein System objectiver Vorschriften, und sie bedürfen nöthigenfalls des Zwangs als des Hülfsmittels, durch das sie sich Geltung verschaffen. In ihrer Einzelgestaltung können die Rechtsnormen nach den historischen Bedingungen ihrer Entstehung wechseln. Der Charakter objectiver Geltung und erforderlichen Falls eintretender zwangsmässiger Durchführung, der ihnen im Gegensatz zu den sittlichen Pflichtnormen eigen ist, bringt es aber mit sich, dass sie bald hinter der ihnen zugewiesenen sittlichen Aufgabe zurückbleiben, bald sie durch die dem Zwang innewohnende Tendenz nach Erweiterung seiner Machtsphäre überschreiten. Doch bleibt es immer der Grundcharakter des Rechts, dass es dem Subject dem es zuerkannt wird den Gebrauch seiner Freiheit sichert; und da die sittlichen Normen die Regeln sind, die für diesen Freiheitsgebrauch gelten, so empfangen eben dadurch auch die Regeln des Rechts ihre ethische Bedeutung. Das eigenthümliche Verhältniss, in welches Pflicht und Recht in Folge dieses wesentlich verschiedenen Umfangs beider Begriffe zu einander treten, macht es aber erforderlich, den verschiedenen Classen sittlicher Normen, welche als solche zugleich Pflichtnormen genannt werden können, eine besondere Betrachtung der Rechtsnormen folgen zu lassen.

2. Die individuellen Normen.

Die subjective Pflicht eines Jeden gegen sich selbst ist die Selbstachtung. Sie schliesst die Norm in sich:

Denke und handle so, dass dir niemals die Achtung vor dir selber verloren gehe.

So aufgefasst ist die Selbstachtung nicht nur selbst eine Tugend, sondern auch die Quelle aller übrigen. Ihr Gegensatz ist die Niederträchtigkeit, eine Eigenschaft welche an sich ebenfalls nur in der sub-

jectiven Gesinnung besteht, aber gleich der Selbstachtung in dem gesammten äusseren Verhalten sich spiegelt. Die Quelle der Niederträchtigkeit ist der Mangel an Selbstachtung. Doch erst indem zu diesem Mangel — was freilich unvermeidlich zu geschehen pflegt — ein niedriges, nur von selbstsüchtigen Motiven geleitetes Streben hinzutritt, vollendet sich der Gegensatz.

Die objective Pflicht des Einzelnen gegen sich selbst ist die Pflichttreue, das unbedingte Festhalten an den Aufgaben die man sich gestellt hat. Der Tugend der Pflichttreue entspricht die Norm:

Erfülle die Pflichten, die du dir und Andern gegenüber auf dich genommen.

Das Gegentheil der Pflichttreue ist die Pflichtvergessenheit. Auch sie ist keine bloss negative Eigenschaft. Der Mangel an Pflichtgefühl führt zunächst nur zu einer, trägen Charakteren zumeist eigenen, Scheu vor der Uebernahme von Pflichten. Aber auch hier wird diese Scheu, sobald die Uebermacht egoistischer Neigungen hinzukommt, von selbst zu einer Gesinnung, die sich nicht scheut auch die übernommene Pflicht zu vergessen.

Die beiden hier aufgestellten individuellen Normen ergänzen sich. Beide verhalten sich zu einander wie Gesinnung und Handlung. Alle Versuche, weitere Normen in der einen oder andern Richtung zu finden, führen immer nur zu einer Specialisirung der genannten, wobei die verschiedenen Motive, auf welche sich die Selbstachtung gründen kann, oder die besonderen Pflichten, an denen festzuhalten ist, in näheren Betracht gezogen werden. Dies führt dann aber regelmässig auf die Gebiete der socialen und humanen Normen hinüber. Darin zeigt es sich eben, dass in den individuellen Tugenden der Selbstachtung und der Pflichttreue alle andern Arten des sittlichen Verhaltens wurzeln, ebenso wie nicht minder ihre Gegensätze, die Niederträchtigkeit und Pflichtvergessenheit, die Keime zu allen Lastern in sich schliessen.

Hiermit hängt noch eine andere Eigenschaft dieser Normen zusammen. Man erkennt unschwer, dass in denselben der Inhalt der sittlichen Pflichten völlig unbestimmt gelassen ist. Weder erfahren wir, auf welche Eigenschaften sich die sittliche Selbstachtung gründen kann, noch wie die Verpflichtungen beschaffen sein sollen, an denen wir uns und Andern gegenüber festhalten müssen. Die Begriffe des Sittlichen werden also hier eigentlich vorausgesetzt, und die Normen selbst enthalten nur die formale Vorschrift, dass sich jene Begriffe fortan in Gesinnung und äusserer Lebensführung bewähren sollen. Dennoch kann dieser formale Charakter der individuellen Normen nicht überraschen, wenn wir uns an die eigenthümliche Selbstauflösung der individuellen sittlichen Zweckbegriffe zurückerinnern, welche zu dem Resultat führte, dass das Individuum niemals

Selbstzweck des Sittlichen sein könne. Im vollen Gegensatze hierzu stand aber die andere Thatsache, dass sich die sittlichen Motive sämmtlich auf das individuelle Bewusstsein zurückbeziehen; denn Wahrnehmung, Verstand und Vernunft, diese drei Ursprungsgebiete sittlicher Beweggründe, sind Eigenschaften des Einzelbewusstseins. Eine nothwendige Folge dieses doppelseitigen Verhältnisses ist es nun offenbar, dass die sittlichen Normen lauter Gebote sind, die für das Individuum gelten, dass dagegen ihr Inhalt sich niemals auf das Individuum selbst sondern nur auf die allgemeineren Lebensgebiete beziehen kann, denen es als sittliche Einheit angehört.

3. Die socialen Normen.

Die Objecte der socialen Normen sind die Nebenmenschen die das Subject umgeben, mit den individuellen und gemeinsamen Zwecken die sie erstreben. Das gemeinschaftliche Ganze, auf welches sich das auf die Förderung dieser Zwecke gerichtete Handeln bezieht, ist die Gesellschaft mit ihrer Gliederung in Familie, Gemeinde, Staat, Berufs- und andere Verbände.

Die subjective Tugend oder die Gesinnung, welche die Grundlage aller objectiven socialen Tugenden und sittlichen Bethätigungen bildet, ist die Nächstenliebe. Ihr entspricht die Norm:

Achte deinen Nächsten wie dich selbst.

Der Gegensatz der Nächstenliebe ist die Eigenliebe, die dem eigenen Wohl das fremde hintansetzt.

Indem die objective Tugend in diesem Falle nicht bloss den Einzelnen sondern die Gesammtheit aller derer im Auge hat, die der nämlichen socialen Gemeinschaft angehören, gewinnt sie einen das Gebiet ihrer subjectiven Ergänzung weit überschreitenden Umfang: sie besteht in dem Gemeinsinn, in der Uebernahme und treuen Erfüllung der Pflichten, welche Familie, Staat und sonstige Gesellschaftsbeziehungen dem Einzelnen auferlegen. Die Norm des Gemeinsinns lautet daher:

Diene der Gemeinschaft, der du angehörst.

Der Gegensatz des Gemeinsinns ist der Eigennutz, der das eigene Interesse dem des Ganzen überordnet und somit die Gesellschaft nicht selbst als Zweck, sondern als Mittel zu individuellen Zwecken betrachtet. Es ist selbstverständlich, dass jener Unterschied des Umfangs, der den Gemeinsinn gegenüber der Nächstenliebe auszeichnet, zwischen Eigenliebe und Eigennutz nicht existirt. Hier bleibt eben subjectiv wie objectiv das eigene Selbst der Beziehungspunkt aller Gesinnungen und Bestrebungen.

Die Nächstenliebe dagegen gewinnt in ihrer objectiven Bethätigung nur dann einen sittlichen Werth, wenn sie nicht bloss individuell ist, sondern den Nebenmenschen als solchen, abgesehen von den besonderen persönlichen Beziehungen die ihn zum Gegenstand des Affects machen, als sittliches Zweckobject betrachtet. Darum gilt hier jene eng begrenzte Nächstenliebe, welche in der Achtung und Förderung der Freunde, der Angehörigen oder allenfalls auch der durch engere gemeinsame Interessen verbundenen Genossen aufgeht, nur als ein erweiterter Egoismus. Führt sie doch nur zu oft, gleich dem gemeinen Eigennutz, zu einer Ausbeutung allgemeinerer zu Gunsten individueller oder mindestens beschränkterer Zwecke. Immerhin ist es eine für das Verhältniss von Motiv und Zweck charakteristische Thatsache, dass auch unter den Tugenden die subjective einen beschränkteren Umfang und eine vorzugsweise persönliche Richtung hat. Ein ächter Gemeinsinn wird nirgends ohne wahre Nächstenliebe zu finden sein, aber in dieser bleibt immer etwas von dem individuellen Affect, der nicht den Menschen an jeden beliebigen seiner Nebenmenschen sondern jeweils an einen bestimmten fesselt, mit dem ihn gemeinsame Pflichterfüllung, übereinstimmende Lebensinteressen, humane Theilnahme oder auch nur der Zufall in Berührung bringen. Erst in den praktischen Bethätigungen des Gemeinsinns emancipirt sich die Pflichterfüllung von diesem persönlichen Zug der dem subjectiven Gefühl anhaftet, und nur durch die Rückwirkungen des Gemeinsinns wird auch das letztere allmählich freier von jener Beschränkung. So ist namentlich die Vaterlandsliebe eine solche allgemeiner gewordene Nächstenliebe. Selbst sie sucht sich zwar immer wieder im einzelnen Fall in Gefühle persönlicher Art umzusetzen. Was würde aus ihr, wenn alle die Beziehungen verschwänden, die uns mit den mit uns Lebenden, mit denen die unsere Sprache reden, sich der gleichen geistigen Güter, der gleichen Erinnerungen erfreuen, verbinden? Auch hier überschreitet der objective Zweck das subjective Motiv. Doch in Folge der Rückwirkung des ersteren gewinnt bald auch das als Motiv wirkende Gefühl eine Intensität, welche sich aus allen jenen persönlichen Elementen nicht mehr erklären lässt.

Immerhin bleibt in Folge dieser Verhältnisse leicht gerade innerhalb der socialen sittlichen Normen eine gewisse Incongruenz bestehen zwischen der Befolgung des subjectiven und des objectiven Pflichtgebots. Die Tugenden der Nächstenliebe scheinen uns mit denen des Gemeinsinns nicht immer harmonisch geeint zu sein. Sind es vorzugsweise die weicheren und weiblichen Naturen, die die ersteren üben, so gelten uns dagegen die starken und männlichen Charaktere als die Hüter des Gemeinsinns. Der Staatsmann, dessen öffentliche Wirksamkeit vom reinsten Patriotismus erfüllt ist, kann rücksichtslos den Einzelnen den allgemeinen Zwecken opfern, und zur Erfüllung von Samariterpflichten ist er selten angelegt. Dieser scheinbare Gegensatz findet aber seine Lösung eben darin, dass in der

subjectiven Norm vorzugsweise das Motiv, in der objectiven der Zweck zur Geltung kommt. Hat der letztere selbst erst in der bewussten Erkenntniss der sittlichen Zwecke den Werth eines Motivs gewonnen, so kann es um so leichter geschehen, dass das ursprüngliche Motiv für Augenblicke hintangesetzt wird, nicht damit es überhaupt verschwinde, sondern damit es um so reicher sich bethätigen könne. Der Gemeinsinn muss zuweilen über die nächsten Antriebe der Menschenliebe sich hinwegsetzen, gerade weil er der Pflichten der Menschenliebe eingedenk bleibt. In dieser Verfolgung von Zwecken, die über die nächsten socialen Motive hinausgehen, befindet sich aber die Tugend des Gemeinsinns schon auf dem Wege zur Ausübung jener höchsten Pflichtgebote, die in der nach Zeit und Raum unbegrenzten geistigen Gemeinschaft der Menschheit ihr letztes Object haben.

4. Die humanen Normen.

In den individuellen und den socialen Tugenden liegen die allgemein humanen schon im Keime verborgen. Denn Individuum und Gesellschaft sind Theilkräfte verschiedener Ordnung, die an der sittlichen Entwicklung der Menschheit mitwirken. Insbesondere reichen die höchsten Leistungen der Pflichttreue und des Gemeinsinns immer über den unmittelbaren Pflichtenkreis dem sie angehören hinaus und werden zu humanen Tugenden, indem sie nur als Leistungen im Sinne einer im Verhältniss zum Werth des Einzeldaseins unendlichen Aufgabe ihre Erklärung, und zuweilen sogar allein unter diesem Gesichtspunkte ihre Rechtfertigung finden. Alle diejenigen Thaten der Pflichttreue, der Nächstenliebe und des Gemeinsinns, welche mit der bewussten Selbstaufopferung des Einzelnen oder einer zur Pflichterfüllung sich vereinenden Gemeinschaft verbunden sind, überschreiten weit die Grenzen der individuellen und socialen Bedingungen, innerhalb deren sie sich zunächst vollziehen. Auch das sittliche Subject selbst hat hier unmittelbar das Gefühl, dass es mit der endlichen Pflicht die es erfüllt theilnimmt an einer unendlichen Aufgabe, der gegenüber das individuelle und sogar das nächste sociale Interesse verschwindet.

Darum ist die subjective Tugend, die diesem Gefühl einer unendlichen Aufgabe entspricht, die Demuth, und die Norm derselben lautet:

Fühle dich als Werkzeug im Dienste des sittlichen Ideals.

Jede andere Demuth als diese ist eine Uebertragung auf falsches Gebiet. Die objective Tugend aber die dieser Gesinnung entspricht ist die Selbsthingabe, welche die höchsten Grade der Pflichttreue und der Opferwilligkeit in sich vereinigt, indem bei ihr das sittliche Subject selbst hinter den idealen Aufgaben die es sich stellt völlig verschwindet, — ein

Aufgehen des Ich in der übernommenen Pflicht, welches die Vorbedingung der grössten sittlichen Leistungen ist. Die Norm der Selbstlosigkeit lautet daher:

Du sollst dich selbst dahingeben für den Zweck, den du als deine ideale Aufgabe erkannt hast.

Die Gegensätze der Demuth und der Selbsthingabe sind der Uebermuth und die Selbstsucht. Sie verneinen die Existenz des Ideals, jener in der Gesinnung, diese in den Zwecken die sie verfolgt. Da die höchsten sittlichen Leistungen die schwierigsten und seltensten sind, so ist es aber begreiflich, dass umgekehrt der Widerstreit gegen diese humanen sittlichen Normen uns als eine geringere Beeinträchtigung der individuellen Sittlichkeit erscheint als der Verstoss gegen die socialen Sittengebote. Doch nicht selten hebt auch den Schwachen der Augenblick in entscheidenden Lagen über seine gewohnte Interessensphäre hinaus und befähigt ihn durch ein plötzliches Aufleuchten des Gesammtwillens in seinem Bewusstsein zu sittlichen Leistungen, die ihm selbst bei kühler Besinnung kaum verständlich sind. Das eben ist der ungeheure Werth der Begeisterung, dass sie die Schranken des individuellen Seins beseitigt, indem sie den Einzelnen zu Handlungen antreibt, denen gegenüber er sich selbst durchaus nur noch als Werkzeug einer unendlichen Macht fühlt, in deren Willen er seinen eigenen Willen gefangen gibt.

Wenn bei den individuellen Normen die Bemerkung sich aufdrängte, dass dieselben wegen des den individuellen Gesichtskreis überschreitenden Inhalts der Pflichten nur einen formalen Charakter besitzen, so gilt zwar von den humanen keineswegs dasselbe, da im Gegentheil sie es sind, in die schliesslich alle andern ausmünden. Gleichwohl bringen es Begriff und Entstehungsweise des Ideals mit sich, dass dasselbe, wie schon bei den sittlichen Zwecken bemerkt wurde, niemals als ein gegebenes, sondern immer nur als ein aufgegebenes betrachtet werden kann. In diesem Sinne weisen daher auch die humanen Normen, in denen jener Idealbegriff zur Verwendung kommt, nur auf die Richtung hin, in welcher der Vollzug aller sittlichen Pflichten geschehen soll; der besondere Inhalt der Handlung muss aber den Entwicklungsbedingungen überlassen bleiben, unter denen in dem unbegrenzten Verlauf des sittlichen Lebens jede einzelne sittliche That sich befindet. Das Ideal selbst mögen wir uns immerhin, um eine höchste regulative Idee zu gewinnen, als ein unveränderliches denken. Aber die Vorstellungen von demselben, die uns allein gegeben und die darum allein in uns wirksam sein können, sind in unaufhörlicher Entwicklung. Dass diese Entwicklung der letzte für uns erfassbare sittliche Zweck sei, in welchem alle Einzelzwecke aufgehen, bleibt das allgemeine Postulat, das in den historischen Gestaltungen idealer Aufgaben seine besonderen Verkörperungen findet. Solche Aufgaben bleiben daher

immer relative Ideale. Sie sind ein vollkommeneres im Vergleich mit dem gegebenen Zustand, sie sind aber niemals ein vollkommenstes. Doch jener comparative Werth genügt, um sie in Triebkräfte zu verwandeln, welche in dem Abfluss des sittlichen Lebens trotz mannigfacher Trübungen und Schwankungen schliesslich die Oberhand behalten müssen. Würde doch ohne die Zuversicht, dass dies so sei, mit dem letzten auch der nächste Zweck des sittlichen Strebens verschwinden und so die Wirklichkeit der sittlichen Welt in die grösste aller Illusionen sich auflösen.

Zwischen dem Ideal der Ethik und den Grundvoraussetzungen der mathematischen Naturerkenntniss besteht daher insofern eine gewisse Verwandtschaft, als beide nicht Thatsachen sind, die sich selbst in der Erfahrung unmittelbar nachweisen lassen, sondern Postulate, Forderungen, die wir genöthigt sind der Erfahrung zu Grunde zu legen, um ihren Zusammenhang begreiflich zu finden. Doch wie weit steht hier an Dringlichkeit das theoretische Postulat zurück hinter dem ethischen Ideal! Wenn das erstere verschwände, so würde damit unser Verlangen die Welt der Erscheinungen begreifen zu wollen für immer unbefriedigt bleiben, aber die Welt unseres Willens, die sittliche Welt würde in unverminderter Macht fortbestehen. Verschwände dagegen das sittliche Ideal, würde jeder einzelne ethische Zweck zu einer vorübergehenden Täuschung, die Weltgeschichte zu einer zusammenhanglosen Komödie, die dem Vergessen anheimfällt, sobald der Vorhang gefallen ist, — welcher andere Werth bliebe dann aller theoretischen Welterkenntniss, möchte sie auch noch so tief und umfassend sein, als der einer müssigen Befriedigung der Neugier, die mit dem ephemeren Bedürfniss dem sie gedient in das nämliche Nichts zurücksänke, in welchem auch der rastlose Wille selbst, nachdem er sich an eingebildeten Zwecken erschöpft, endlich Ruhe fände?

5. Die Rechtsnormen.

a. Die naturrechtliche und die historische Rechtstheorie.

Die Entstehung der Rechtsordnung ist, als eine der wichtigsten Thatsachen des sittlichen Lebens, bereits bei der Untersuchung der allgemeinen Gesellschaftsformen erörtert worden*). Wie alle Erzeugnisse geistiger Cultur, so ist aber auch dieses dem Gesetz unablässigen Werdens unterthan. Die ältesten Rechtsanschauungen enthalten nur dürftige Keime unserer heutigen Vorstellungen, und in seiner weiteren Ausbildung wird das Recht, wie jede andere geistige Schöpfung, von nationalen Anlagen und geschichtlichen Ereignissen beeinflusst. Ja selbst die socialen, politischen und philosophischen Theorien sind, insofern weit verbreitete subjective Auffassungen

---

*) Vgl. Abschn. I, Cap. III, S. 185 ff.

bis zu einem gewissen Grade auch auf die objectiven Verhältnisse zurückwirken, in diesem Falle nicht ohne Bedeutung. Zudem bereitet die allmähliche Lösung des Rechts von den ihm verwandten Begriffssphären der Sitte und der Sittlichkeit sowie seine Abhängigkeit von dem nicht selten durch heterogene Motive bestimmten Staatswillen noch besondere Schwierigkeiten.

So kann denn auch die Frage, was sich vom Standpunkte der von uns gewonnenen ethischen Grundanschauung aus als das Wesen der Rechtsnormen ansehen lässt, und wie sich diese zu den sittlichen Normen verhalten, weder dadurch beantwortet werden, dass man mit den alten naturrechtlichen Theorien aus dem Wesen des Menschen gewisse Urrechte ableitet, die von allen zeitlichen und sonstigen Bedingungen unabhängig sein sollen; noch ist es möglich, mit der einseitig historischen Rechtsauffassung statt aller Antwort hier lediglich auf die thatsächliche Entwicklung der Rechtsbildungen zurückzuverweisen. Jener Mensch in abstracto, welchen die rechtsphilosophischen Systeme voraussetzen, existirt nie und nirgends in der Wirklichkeit. Wie alle geistigen Schöpfungen und wie insbesondere das sittliche Leben, so ist auch das Recht nichts Unveränderliches, sondern ein Gewordenes und ewig Werdendes. Mögen gleich gewisse Rechtsnormen in diesem Entwicklungsprocess frühe schon als bleibende Errungenschaften der sittlichen Cultur gewonnen worden sein, andere wenigstens einer geläuterten Rechtsanschauung als ein unverlierbarer Erwerb erscheinen: nicht nur bleiben die näheren Bedingungen, welche die Geltung solcher relativ beharrender Rechtssätze begleiten, wechselnde, sondern — was wichtiger ist — das Recht selbst würde eines Theils seiner wichtigsten Grundlagen beraubt, wenn man es auf solche voraussichtlich unveränderliche Elemente einschränken wollte. Ist doch das ganze Verfassungs- und Verwaltungsrecht der Staaten ein auch in ethischer Beziehung eminent wichtiges Rechtsgebiet. Wer aber möchte sich heute noch anheischig machen einen Staat zu construiren, der, wenn nicht für alle Zeiten und Völker, so doch für irgend eine erreichbare Zukunft ein nicht zu übertreffendes allgemein menschliches Ideal wäre? Und wechseln nicht ebenso die Verhältnisse von Besitz und Erwerb, von Arbeit und Verkehr und mit ihnen zugleich die Anschauungen über die fundamentalsten privatrechtlichen Verhältnisse? So erweist sich überall das Recht als ähnlich veränderlich wie der Mensch selber, und der Versuch es in ein abstractes und allgemeingültiges System zu fassen muss ebenso scheitern, wie der Versuch eine Universalsprache einzuführen. Alle solche Bestrebungen werden immer zwischen der Berufung auf spärliche Normen von bleibender Bedeutung, wie sie namentlich das Strafrecht darbietet, und willkürlichen Entlehnungen aus irgend einem wirklichen oder imaginären positiven Rechte erfolglos hin- und herschwanken.

Aber so wenig der Ethik mit einer Rechtstheorie gedient ist, welche

sich anheischig macht den gesammten Inhalt der Rechtsordnung aus irgend einem Begriff vom Wesen der menschlichen Persönlichkeit zu entwickeln, ebenso wenig kann sie sich, wenn es sich um die Frage nach dem Verhältniss des Rechts zu den sittlichen Normen handelt, mit dem allgemeinen Hinweis auf die thatsächliche Entwicklung der Rechtsordnung zufrieden geben. Vielmehr wird sie fragen müssen, ob dieser stetige Fluss der Entwicklung nicht doch eine bestimmte Gesetzmässigkeit erkennen lasse, welche letztere dann eben als das wirklich Bleibende, allen Wechsel des Inhalts bestimmter Rechtssätze Ueberdauernde zu betrachten wäre. In der That, wie die sittlichen Zwecke zwar im Einzelnen nach inneren und äusseren Bedingungen wechseln, aber bei allem dem schliesslich doch auf ideale sittliche Ziele hinweisen, die, wenn auch ihre Erkenntniss von der jeweils erreichten Stufe ethischer Entwicklung abhängt, doch an sich als unveränderliche gelten müssen, so werden nicht minder die wechselnden Rechtsanschauungen als die besonderen Gestaltungen angesehen werden können, die der nach unverbrüchlichen Gesetzen sich entwickelnde Rechtsgedanke vermöge des erreichten Zustandes sittlicher Ausbildung und socialer Cultur gefunden hat*).

In allen diesen Beziehungen verhält sich das Recht vollkommen ebenso wie das Sittliche selbst, mit dem es auch hierin in unmittelbarem

---

*) Der hier ausgesprochenen Anschauung einigermassen verwandt ist Lorenz von Stein's Auffassung von dem Verhältniss von Recht, Staat und Gesellschaft (System der Staatswissenschaft, II. Gesellschaftslehre, 1. Abth., S. 51 ff.). Stein stellt das reine Recht, welches er als den Gegenstand der Rechtsphilosophie betrachtet, dem positiven Recht als dem Object der Rechtswissenschaft derart gegenüber, dass er das erstere als ein aus der Natur der Persönlichkeit hervorgehendes für alle Individuen und alle Zeiten gleiches betrachtet, welches aber in Folge der Einwirkungen der ewig wechselnden Bedingungen der Gesellschaft nie als solches zur Verwirklichung gelangen könne, sondern eben durch diese Bedingungen in das positive Recht sich umwandle, das in fortwährender historischer Entwicklung begriffen sei. Stein trennt sich also von der Naturrechtstheorie wesentlich dadurch, dass er das abstracte philosophische Recht ausdrücklich als ein auf die Wirklichkeit niemals anwendbares anerkennt. In doppelter Hinsicht bleiben aber seine Anschauungen jener Theorie verwandt: erstens insofern er das reine Recht ausschliesslich auf die freie Persönlichkeit gründet, die er als allen historischen Bedingungen vorausgehend annimmt, während im Gegensatze dazu die Gesellschaft ihm nur als ein historisch gegebenes erscheint; zweitens insofern auch er das reine Recht völlig dem Flusse geistiger und sittlicher Entwicklung entrückt, so dass es auch ihm zu einem unveränderlichen Object abstracter Theorie wird. Gegen das erste ist, wie ich glaube, einzuwenden, dass die Gesellschaft eine ebenso unveräusserliche Bedingung rechtlicher Existenz ist wie die einzelne sittliche Persönlichkeit, und dass diese in ihren Zwecken ebenso dem Flusse historischer Entwicklung unterworfen ist wie jene; gegen das zweite, dass es eben wegen dieses nie rastenden Flusses sittlicher Entwicklung auch für das Recht nur ein von dem jeweils erreichten Standpunkte aus zu entwerfendes Rechtsideal, nimmermehr aber einen für alle Stufen gleich bleibenden Rechtsbegriff gibt.

Zusammenhange steht. Wie die Ethik als allgemeingültige sittliche Normen nur solche aufstellen kann, die von dem von uns erreichten Standpunkte sittlicher Weltanschauung aus den Weg zur Verwirklichung derjenigen Zwecke angeben, in deren Richtung das niemals selbst zu erreichende sittliche Ideal gelegen ist, so kann auch in irgend welchen Rechtssätzen für uns immer nur ein Inbegriff solcher äusserer des gesellschaftlichen Schutzes bedürftiger Zwecke direct angegeben oder angedeutet sein, welche die der erreichten sittlichen Anschauung conforme Rechtsanschauung zum Ausdruck bringen. Die philosophische Rechtsnorm kann hier der positiven höchstens insofern voraus sein, als sie sittliche Postulate in das Recht hinüberträgt, die in Folge der Hemmungen, denen alle historische Entwicklung begegnet, in dem wirklichen Recht noch nicht zum Ausdruck gelangt sind. In diesem Sinne wird die Philosophie des Rechts immer der Praxis und Wissenschaft desselben die Wege bahnen, — nur muss man freilich hier unter Philosophie nicht das von dogmatischen Vorurtheilen beengte Naturrecht der Schule verstehen, sondern jenes in der Rechtswissenschaft selber lebendige philosophische Rechtsbewusstsein, welches in erster Linie aus praktisch-ethischen Motiven und sodann aus der seitherigen Entwicklung des Rechts seine Anregungen schöpft.

Dieser zuweilen offen ausgesprochene, manchmal aber auch mehr unbewusst vorhandene Connex mit der Ethik lässt die Anschauungen über die Bedeutung und die Grundlagen des Rechts zumeist als unmittelbare Rückwirkungen der ihnen entsprechenden ethischen Theorien erscheinen. Die ältere Rechtstheorie, die vermöge des in bekannten historischen Bedingungen begründeten conservativen Charakters der Rechtswissenschaft heute noch zahlreiche Anhänger unter den Rechtsgelehrten zählt, vertritt durchaus den individualistischen Standpunkt. Sie ist in dieser Beziehung ein treues Spiegelbild der individualistischen Ethik. Wie für die letztere das Glück des Einzelnen sittlicher Zweck, so ist für die erstere der Schutz des Einzelnen rechtlicher Zweck. Begreiflicher Weise haben diese einander verwandten Richtungen der Ethik und Rechtstheorie fördernd auf einander eingewirkt, um so mehr als sie an sich zusammengehörige Aeusserungen einer und derselben Lebensanschauung sind. In der modernen Wirthschaftstheorie mit ihrem Princip absoluter, nur durch die nothwendigen Bedingungen des Schutzes aller Einzelinteressen geregelter individueller Autonomie hat jene Lebensanschauung eine dritte, für die praktische Ethik wohl die bedeutsamste Verkörperung gefunden. Nicht bloss das natürliche, in gewissen Grenzen zweifellos berechtigte Freiheitsstreben des Menschen war auf diese Ansichten von förderndem Einfluss, sondern den Beifall der Rechts- und Wirthschaftstheoretiker gewannen sie insbesondere auch durch ihre logische Klarheit und Einfachheit. Diese logischen Vorzüge hielt man ohne weiteres für genügend, um zu verlangen dass auch die Praxis des Lebens darnach sich einrichten solle, — gewiss

eines der stärksten Beispiele des Einflusses der Theorie auf das Leben, welche die Geschichte zu verzeichnen hat.

Die Rechtswissenschaft freilich, welche mehr als die Nationalökonomie mit ihren Constructionen an die historisch überlieferten Verhältnisse gebunden blieb, hat selten daran gedacht ihre individualistische Auffassung auch in die Praxis des öffentlichen Rechts überzuführen. Die revolutionären Staatstheorien des vorigen Jahrhunderts, die mit diesem Versuch Ernst gemacht, wirkten als abschreckende Beispiele. Entweder liess man das öffentliche Recht völlig abseits liegen, als hätte es mit dem Rechtsbegriff überhaupt nichts zu thun, um diesen lediglich den relativ unveränderlichen Verhältnissen des Privatverkehrs mit den für ihn unerlässlichen Normen zum Schutz der Person und des Eigenthums zu entnehmen; oder man begnügte sich, Analogien aus dem Privatrecht zur Erläuterung staatsrechtlicher Verhältnisse zu verwenden, indem man — nebenbei ganz im Sinne der alten Vertragstheorie — beispielsweise den Bundesstaat mit einer privatrechtlichen Corporation, die Finanzverwaltung des Staates mit der Führung einer Vereinscasse, den Staat selbst mit einer Actiengesellschaft oder sonstigen „juristischen Person“ auf gleiche Linie stellte u. dergl. mehr.

Die Unhaltbarkeit dieser rein individualistischen Auffassung bedarf nach dem früher Gesagten kaum noch des ausführlichen Nachweises. Dieselbe verwickelt sich unvermeidlich mit sich selber in Widersprüche, indem sie der öffentlichen Gewalt thatsächlich Rechte einräumen muss, die das Gebiet der blossen Schutzpflicht der Individuen weit überschreiten, und indem sie nicht nur in dieser Abgrenzung des öffentlichen Rechtsgebiets sondern auch in der Normirung der Privatrechte der historischen Tradition einen Einfluss zugesteht, welcher zu der allgemeinen Forderung der Rechtsgleichheit den vollen Gegensatz bildet. Gerade so wie das von der abstracten Wirthschaftstheorie gepredigte System der freien Concurrenz thatsächlich zur Monopolisirung Einzelner, so führt das privatrechtliche System der erworbenen oder, wie es wegen des ungeheuren Einflusses des Erbrechtes auf die Besitzverhältnisse auch nahezu genannt werden könnte, der angeborenen Rechte zu einer thatsächlichen Rechtsungleichheit der Individuen, die zu der formalen Rechtsgleichheit im grellsten Contraste steht. Soll diese letztere überhaupt einen Sinn haben, so ist es klar, dass sie mindestens nicht zum Schutzmittel und Deckmantel der gröbsten Rechtsungleichheit werden darf. Wäre in der That, wie die individualistische Ethik und die abstracte Privatrechtstheorie annehmen, alles Recht um der Einzelnen willen da, gäbe es also in letzter Instanz nur Individualrechte, Gesammtrechte aber nur insoweit als sie erforderlich sind um die Individualrechte zu schützen, so müsste der formalen auch eine reale Rechtsgleichheit entsprechen. Da aber die letztere nur durch einen staatlichen Zwang herbeigeführt werden könnte, der die im Rechtsbegriff geforderte Freiheit wieder zu einer völlig illusorischen machte, so scheitert

hier die individualistische Theorie abermals an ihren Consequenzen. Wie Bentham um des Princips willen den Communismus forderte und ihn nachträglich seiner schädlichen Folgen wegen verwarf, so pflegt sich die individualistische Rechtstheorie, um der zur realen Rechtsgleichheit nöthigen Omnipotenz des Staates ledig zu werden, mit der annähernden Rechtsgleichheit irgend eines Bruchtheils der Mitglieder der Rechtsgemeinschaft zufrieden zu geben. Dies sind die absurden Folgen einer Anschauung, welche die menschliche Gesellschaft als eine Summe völlig isolirter und nur durch äussere Zufälligkeiten mit einander in Wechselwirkungen tretender Individuen betrachtet, deren sittliche Aufgabe sich denn auch nothwendiger Weise darauf beschränken muss zu leben, günstigen Falls das Leben zu geniessen und schliesslich zu sterben um Andern Platz zu machen.

Die universellere Auffassung des socialen Lebens und der historischen Verhältnisse, welche sich in neuerer Zeit zu regen begann, konnte auch auf die Rechtsanschauungen nicht ohne Einfluss bleiben. Schon die rechtsphilosophischen Lehren der Hegel'schen und Krause'schen Schule haben in dieser Beziehung eine grosse Wirkung ausgeübt. Namentlich Hegel hat wohl mehr als man heute zumeist anerkennt dazu beigetragen, dass der Begriff des öffentlichen Rechts in den Vordergrund des Interesses gerückt werde. Anderseits freilich war seine Vermengung des Rechtlichen mit dem Sittlichen und dem Historischen wenig dazu angethan, die Begriffe zu klarer Durchbildung zu bringen. Nicht minder flossen bei Krause Recht und Sittlichkeit völlig in einander. Herbart's Ableitung des Rechts aus dem „Missfallen am Streite" fiel dagegen gänzlich in die individualistische Anschauung zurück. Sie war im Grunde nur das „bellum omnium contra omnes" des Thomas Hobbes in einer neuen Gestalt. Auf die wichtigsten Gebiete des öffentlichen Rechts blieb dieser Begriff völlig unanwendbar.

Je mehr aber in neuerer Zeit dieses Rechtsgebiet mit seinen positiven socialen Aufgaben durch die regere Entwicklung des öffentlichen Lebens und die wachsenden Ansprüche des Staates an die Leistungen des Einzelnen der Beachtung sich aufdrängt, um so nöthiger scheint es, einerseits den Begriff des Rechts weit genug zu fassen damit er fähig sei alle diese Gestaltungen einzuschliessen, anderseits aber ihn doch hinreichend präcis zu definiren um ihm in der allgemeinen Sphäre social-ethischer Begriffe seine richtige Stelle anzuweisen. Derartiger Versuche sind nun namentlich zwei aufgetreten. Beide bringen das Recht in innigsten Zusammenhang mit der Sittlichkeit, suchen aber doch bestimmte Unterscheidungsmerkmale zwischen ihnen festzustellen. Von einander trennen sich diese Auffassungen wieder dadurch, dass die eine jene Merkmale bloss negativ, die andere aber positiv zu bestimmen sucht. Negativ wird das Recht von der Sittlichkeit abgegrenzt, wenn man es als diejenige sociale Ordnung definirt, welche die Abwehr des Unsittlichen von der Gesellschaft als einer sitt-

lichen Gemeinschaft zu ihrem Zwecke habe. Positiv dagegen wird er abgegrenzt, wenn man aus der Gesammtheit der sittlichen Güter einzelne herausgreift und sie als die durch das Recht zu schützenden bezeichnet. Dies kann aber wegen der grossen Zahl solcher Güter wieder nur in der Weise geschehen, dass man sie unter einen Collectivbegriff zusammenfasst oder ein secundäres Merkmal auffindet, an dem sie zu erkennen sind: ein solcher Collectivbegriff ist beispielsweise die „Gesammtheit der zum Bestand der Gesellschaft erforderlichen Lebensbedingungen“; ein secundäres Merkmal, welches die Gebiete der Sitte und des Rechts von einander scheidet, bildet der Zwang, der dem Rechte für die Aufrechterhaltung seiner Normen zur Verfügung steht.

b. Die Schutz- und Zwangstheorien.

Als der Hauptvertreter der Theorie von der negativ-sittlichen Natur des Rechts kann wohl F. J. Stahl betrachtet werden*). Jedes Rechtsinstitut repräsentirt nach ihm eine bestimmte sittliche Idee. Aber das Recht hat diese Idee nicht nach ihrem positiven Inhalte zu realisiren, sondern nur so weit dass der Begriff derselben erhalten bleibe, nicht das ihr Entgegengesetzte eintrete. „So enthält z. B. der rechtliche Schutz der Persönlichkeit nicht die positive Anerkennung der Individualität, sondern nur das Negative, dass der Begriff der Person nicht aufhöre, also der Eine durch den Andern nicht körperlich verletzt, injuriirt werde, das Eherecht nicht die positive Einigung und Hingebung der Gatten, sondern nur dass nicht Polygamie, Ehebruch, willkürlicher Wechsel der Ehe u. s. w. statthabe, also nur dass der Begriff der Ehe bestehe; so das Recht des Staates nicht jene Durchdringung des Allgemeinen und Individuellen, wie Plato und Schelling sie (mit Unrecht) von der Staatseinrichtung fordern, sondern nur Gehorsam, Erfüllung der Leistungen u. s. w.“ **).

Diese Auffassung geht von der zweifellos richtigen Bemerkung aus, dass die Rechtsordnung in denjenigen ihrer Bestandtheile, welche für die Existenz der Gesellschaft am unerlässlichsten sind, vorzugsweise in Verboten, also in negativen Normen, sich bethätigt: so besteht das positive Strafrecht überwiegend aus Verboten bestimmter Handlungen; die Polizeigewalt äussert sich überwiegend, wenn auch keineswegs ausschliesslich in der Abwehr und Verhütung gewisser Störungen; auch das Privatrecht schützt die ihm zugehörigen Rechtsinstitutionen wesentlich auf dem Wege

*) Von der specifisch theologischen Färbung, welche bei Stahl die Begriffe der Sittlichkeit und des Rechts besitzen, wird hier abgesehen. Eine Kritik seiner Auffassung in dieser Beziehung würde lediglich das in Abschn. II, Cap. IV über die heteronomen Moralsysteme Gesagte wiederholen müssen.

**) Stahl, Philosophie des Rechts, II, 3. Aufl., S. 205. Eine ähnliche Ansicht hat noch neuerdings Ad. Lasson zur Geltung gebracht, Rechtsphilosophie, S. [illegible]

einer Abwehr, für welche der Staat die erforderlichen Organe zur Verfügung stellt. Aber schon hier geht doch überall die Wirksamkeit des Rechts weit über diese negative Seite hinaus. Selbst das Strafrecht stellt gewisse positive Anforderungen in der Form von Geboten, die durchaus nicht dem Gebiet allgemein ethischer Normen angehören, indem es z. B. einem Jeden die Anzeige eines ihm zur Kunde gekommenen Verbrechens befiehlt und die Uebertretung dieses Gebotes bestraft. Die Polizei trifft eine Menge positiver Anordnungen, die zum Schutz der Gesundheit und des Lebens bestimmt sind. Innerhalb des Privatrechtes ist der Schutz gegen die Rechtsverletzung überall nur die negative Kehrseite zu den positiven Institutionen, die als solche keineswegs eine bloss negative Aufgabe besitzen, sondern zwar nicht den gesammten Inhalt des sittlichen Lebens, aber doch die für dasselbe wesentlichsten Bedingungen zu schützen und zu fördern bestimmt sind. Und wie wäre es vollends möglich, die Einrichtungen der Verfassung und Verwaltung, die ihrerseits doch wieder die Träger aller andern Rechtsgebiete sind, auf eine solch' negative Aufgabe zu beschränken? In der That führen Stahl's eigene Ausführungen schon über jene von ihm allzu eng gezogene Grenze hinaus, indem er das Recht als das „objective Ethos", als die äussere Lebensgestaltung der Sittlichkeit bezeichnet. Wenn er dann diesen Gedanken dahin einschränkt, dass nicht die ganze Sittlichkeit in dieser Lebensgestaltung sich wiederfinde, so hat dies schon bei ihm thatsächlich nicht bloss die Bedeutung, dass das Recht die Störungen der sittlichen Ordnung abwehre, sondern dass es sich in der Aufrechterhaltung dieser Ordnung auf das Unerlässliche beschränke. In diesem Sinne hebt er selbst schon den physischen Zwang als den wesentlichen Unterschied zwischen Recht und Moral hervor*). Damit fällt seine Ansicht im wesentlichen mit der folgenden zusammen.

Am klarsten ist die rein sociale Auffassung des Rechts von Jhering ausgesprochen worden in der Definition: das Recht ist „die Sicherung der Lebensbedingungen der Gesellschaft in der Form des Zwangs"**). Eine Modification dieser Begriffsbestimmung ist es, wenn man mit Jellinek das Moment des Zwangs aus ihr entfernt und demnach das Recht objectiv definirt als die Summe der „Erhaltungsbedingungen der Gesellschaft", subjectiv als „das Minimum sittlicher Lebensbethätigung und Gesinnung, welches von den Gesellschaftsgliedern gefordert wird", — welche beiden Seiten auch in die eine Formel zusammengefasst werden können: das Recht ist das „ethische Minimum" ***).

---

*) A. a. O. S. 197.

**) Jhering, Zweck im Recht, I, S. 434.

***) Jellinek, Die social-ethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe, S. 42.

Wenn gegen die Aufnahme des Zwangs in die erste dieser Definitionen eingewandt wird, das Recht bleibe auch dann noch Recht, falls man sich eine Gemeinde absolut rechtlich gesinnter Menschen dächte, bei denen ein Zwang überflüssig wäre, und es gebe Rechte denen kein Zwang entspreche, wie z. B. das Begnadigungsrecht des Fürsten, das politische Wahlrecht: so hat der erste dieser Einwände kaum eine Bedeutung, da alles Recht menschliches Recht ist, so dass sein Begriff nicht für Bedingungen festgestellt werden kann, unter denen es überhaupt nicht existirt; der zweite aber übersieht, dass es sich hier nicht um eine Definition jedes einzelnen Rechts, sondern des Rechts überhaupt, der Rechtsordnung handelt. Für diese kann es wesentlich sein, dass ihr der Zwang zur Verfügung stehe, ohne dass sie sich in jedem einzelnen Fall dieses Hülfsmittels zu bedienen braucht. Das Einzelrecht kann daher zur Erreichung der letzten Rechtszwecke mitwirken, ohne dass an ihm selbst, wenn es isolirt betrachtet wird, jenes Merkmal des allgemeinen Rechtsbegriffs zur Ausbildung gelangt ist.

Misslicher ist es dagegen, dass der Zwang ein secundäres Merkmal ist, dessen Bedeutung für die Rechtsentwicklung, insbesondere für die allmähliche Trennung von Recht und Sitte, man nicht verkennen wird, das aber doch immer nur ein Hülfsmittel abgibt, welches zu seiner Aufrechterhaltung dient, nicht das Recht selber ist. So ist denn dieses Merkmal auch innerhalb der socialen Rechtstheorie nur in accessorischer Weise benutzt worden, und der Schwerpunkt der hier aufgestellten Definitionen liegt daher jedenfalls in dem Postulat, dass das Recht das „ethische Minimum“ sei oder die unerlässlichen sittlichen Lebensbedingungen der Gesellschaft sicherstelle*).

*) Den oben erörterten Auffassungen über den ethischen Inhalt der Rechtsnormen schliesst sich in gewissem Sinne auch Bierling an (Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe, I, S. 153), insofern er hervorhebt, dass man ihrem Inhalte nach alle Rechtsnormen als sittliche Normen betrachten könne. Eben darum aber glaubt er das unterscheidende Merkmal derselben nicht in ihrem Inhalte sondern in bestimmten formalen Eigenschaften suchen zu sollen. Ein solches überall zutreffendes Merkmal glaubt er nun allein in dem Princip der allgemeinen Anerkennung zu finden (ebend. I, S. 12, 81 ff. und II, Anh. B, S. 351 ff.), wobei er die letztere in dem Sinne versteht dass sie die fortgesetzte Zustimmung aller dem Rechte unterworfenen Subjecte bedeute. Es ist zunächst klar, dass dieser Begriff der Anerkennung nothwendig alle in einer Gemeinschaft geltenden Normen, auch die der Sitte oder eines zur Verfolgung beliebiger Interessen gestifteten Vereins, unter den Rechtsbegriff bringt, ein Umstand der mit der Hervorhebung einer sittlichen Bedeutung aller Rechtsnormen im Widerspruch steht. Sodann aber sieht sich diese Theorie genöthigt, in einer höchst bedenklichen Weise den Begriff der Fiction zu Hülfe zu nehmen, indem sie z. B. bei Kindern, Wahnsinnigen, Gesetzesunkundigen eine unbewusste und unwillkürliche Anerkennung voraussetzt. In der Auffassung des thatsächlichen Verhältnisses unterscheidet sich diese übrigens viele scharfsinnige Ausführungen enthaltende Theorie kaum von der Vertragstheorie; denn auch

Dennoch scheint auch diese Auffassung nicht allen Anforderungen zu entsprechen, die der Begriff des Rechts, wie er nun einmal geschichtlich sich entwickelt hat, uns entgegenbringt. Wie die gewöhnliche, ausschliesslich von privatrechtlichen Gesichtspunkten bestimmte Auffassung über den Individuen die Gesellschaft als Ganzes übersieht, so scheinen hier umgekehrt die Individuen hinter der Gesellschaft zu verschwinden; und dabei bleibt gleichwohl auch diese Auffassung individualistisch angehaucht, indem ihr die Gesellschaft schliesslich doch nur die Summe der Individuen ist. Die „Maximation der Glückseligkeit", das Ziel der Bentham'schen Ethik, verwandelt sich so in eine Art „Minimation der Glückseligkeit". Die Lebensbedingungen der Gesellschaft scheinen gewahrt, wenn das Recht Jeden in seinen wohlerworbenen Rechten schützt, und wenn die Formen des Unrechts, die für die Gesammtheit d. h. für jeden Einzelnen eine Gefahr in sich schliessen, mit starker Hand niedergehalten werden. Sollte aber wirklich die ganze Organisation der Gesellschaft in diesen Zwecken aufgehen? Sollte der thatsächliche Inhalt insbesondere des Systems der Verfassungs- und Verwaltungseinrichtungen sich in ihnen erschöpfen, und nicht vielmehr überall in diesen Rechtsinstitutionen der Gedanke verkörpert sein, dass der Staat als Ganzes mehr ist als die Summe der Individuen die ihn zusammensetzen?

---

bei der letzteren hat man nicht sowohl einen actuell geschlossenen Vertrag, welcher ja ein bereits bestehendes Vertragsrecht voraussetzen würde, angenommen als vielmehr eine theils ausdrückliche theils stillschweigende Uebereinkunft, welche nach Analogie der späteren Rechtsverträge wirken sollte. Auch darin stimmt schliesslich Bierling mit den Vertretern der Vertragstheorie überein, dass er die Annahme eines Gesammtwillens als eine „Fiction" betrachtet, der schlechterdings keine Realität zukomme. Aber was würde die Anerkennung Aller anderes sein als eben eine gemeinsame Willensrichtung d. h. ein Gesammtwille? Der Unterschied ist nur der, dass, sobald man die Realität des letzteren anerkennt, keine Nothwendigkeit mehr besteht alle Individuen der Gesammtheit zu Trägern desselben zu machen, während allerdings jene individualistische Auffassung, welche in der Gesammtheit nur die Summe aller Einzelnen sieht, der Uebereinstimmung Aller, sei es in der Form des Vertrags sei es in irgend einer andern Form, zur Rechtsgültigkeit der Norm nicht entbehren kann. Man sieht auch hier, dass die Folgerungen, zu denen die individualistische Ansicht führt, bei aller äusseren Verschiedenheit in den Grundgedanken immer wieder zusammentreffen. Wenn übrigens Bierling gegen die Anwendung des Begriffs der Persönlichkeit auf den Staat und andere Gesammtorganisationen Einsprache erhebt, so kann ich dem nur zustimmen. Diese Begriffsübertragung ist in der That aus einer juristischen Fiction hervorgegangen, bei der, wenn man sie eine reale Bedeutung gewinnen lässt, so wesentliche Bestandtheile des ursprünglichen Begriffs verloren gehen, dass man besser thut darauf Verzicht zu leisten. Ich meine aber, dass der Staat nicht das Geringste an seiner Realität einbüsst, wenn man zugesteht, dass sein Wollen und Handeln von dem Wollen und Handeln persönlicher Wesen in wichtigen Beziehungen verschieden ist. Vgl. hierzu unten Abschn. IV, Cap. III.

c. Das subjective Recht.

Gehen wir von der nächstliegenden subjectiven Bedeutung des Rechts aus, so ist jeder objectiv anerkannte Anspruch auf irgend ein Gut, sei es auf einen sachlichen Gegenstand, sei es auf die Leistung eines andern Rechtssubjects, sei es endlich auf die eigene Leistung, ein Recht. Das Recht an sich ist demnach Befugniss, nicht Norm; es findet seinen Ausdruck in einem permissiven „Du darfst", nicht in einem imperativen „Du sollst". Das subjective Recht setzt daher Freiheit des Willens in der ethischen Bedeutung des Wortes voraus*). Das Kind, der Geisteskranke und Geistesschwache können keine Rechte besitzen. Wo sie dennoch als Rechtssubjecte behandelt werden, da geschieht dies beim Kinde im Hinblick auf seine zukünftige Willensfreiheit, beim Geisteskranken und Geistesschwachen entweder unter demselben Gesichtspunkte oder um ihren Rechtsnachfolgern die ihnen zukommenden Rechte zu wahren. Im übrigen aber kann Rechtssubject sowohl ein Einzelwille sein wie ein Gesammtwille. Für die Rechtsordnung ist der Gesammtwille des Staates der umfassendste und als solcher zugleich der entscheidendste, da er alle Einzelrechte regelt und schützt und insbesondere auch den ihm untergeordneten Verbänden erst den Charakter von Rechtssubjecten verleiht.

Jedem Recht steht gegenüber eine Pflicht, die wir des Näheren, um sie von dem allgemeinen Begriff der sittlichen Pflicht zu scheiden, als Rechtspflicht bezeichnen. In der Regel aber existirt für jedes einzelne Recht nicht bloss eine einzige sondern eine Mehrheit von Rechtspflichten. Dabei kann das verpflichtete Subject entweder mit dem Rechtssubject identisch oder von ihm verschieden sein, oder — und dies ist wohl der gewöhnliche Fall — das Rechtssubject selbst sowohl wie andere freie Subjecte werden durch ein gegebenes Recht verpflichtet. So ist das politische Wahlrecht zugleich eine Wahlpflicht: Rechtssubject und Pflichtsubject sind hier identisch, wenn auch die Pflicht nach den bei uns bestehenden Einrichtungen nicht zu den Zwangspflichten gehört. Offenbar verzichtet in diesem Fall der Staat nur desshalb auf den Zwang, weil er mit der bloss moralischen Verpflichtung glaubt auskommen zu können. Da aber Recht und Pflicht überall zusammengehören, so würde es an sich vollkommen in der Befugniss des Staates liegen auch diese Pflicht zu erzwingen.

Ebenso ist das Strafrecht des Staates ein Recht, bei welchem Rechts- und Pflichtsubject zusammenfallen: beides ist eben der Staat selber, der die Strafgewalt nicht bloss ausüben darf sondern ausüben muss. In Folge der von dem Staat verfügten Strafe entstehen dann aber eine Reihe secundärer Rechte und Pflichten, die dem Richter, dem Voll-

*) Vgl. Cap. I, S. 397 f.

streckungsbeamten, dem Sträfling selbst zufallen; der letztere insbesondere hat gleichzeitig die Pflicht sich der vom Staat verhängten Strafe zu unterziehen und das Recht sie zu fordern: der Verbrecher kann die Gnade erbitten, aber sie ihm wider seinen Willen aufzuzwingen würde gegen das ihm zuerkannte Recht verstossen.

Das Eigenthumsrecht schliesst für den Berechtigten die freie Verfügung über den ihm als Eigenthum zuerkannten Gegenstand ein; für alle Andern erwächst daraus die Pflicht dieses Recht zu achten. Schliesslich können aber auch hier nicht bloss die Nichteigenthümer als Pflichtsubjecte betrachtet werden. Ein Recht, welches für den Berechtigten schlechterdings keine Pflicht einschlösse, würde in sich widersinnig, ein Verstoss gegen die überall auf dem Gleichgewicht der Rechte und Pflichten beruhende Rechtsordnung sein. Selbst die rigoroseste Eigenthumstheorie erkennt dies bis zu einem gewissen Grade thatsächlich an, indem sie der Verwendung des Eigenthums zu unsittlichen Zwecken zu steuern sucht und sogar der nutzlosen Vergeudung desselben unter Umständen gewisse Schranken auferlegt. Wie weit oder wie eng man hier die Grenzen der Pflicht ziehen mag, wird aber nicht ein für allemal festzustellen, sondern von den bestehenden Rechtsanschauungen und insbesondere von dem sittlichen Geiste der dieselben erfüllt abhängig sein. Ethisch betrachtet wird das Eigenthum nie als ein Gut anerkannt werden können, das um seiner selbst willen da ist, sondern sein Werth wird gerade in den sittlichen Pflichten bestehen, die es dem Berechtigten auferlegt. Es wird wahrscheinlich immer von Werth sein, diesen Pflichten, ähnlich etwa wie der politischen Wahlpflicht, den Charakter freier Pflichten so viel als möglich zu wahren; aber es kann dies doch hier wie dort nur insoweit geschehen, als vorausgesetzt werden darf, dass die freien Pflichtmotive hinreichend stark wirken, um auf sie allein vertrauen zu dürfen, und um die unzweifelhaft grossen Nachtheile, welche gerade hier auch in ethischer Beziehung der Zwang mit sich führen würde, als vermeidbar erscheinen zu lassen. Endlich wird aber auch in diesem Falle die Forderung erhoben werden müssen, dass nur da ein Rechtssubject existirt, wo gleichzeitig ein Pflichtsubject vorhanden ist, also wo ein Einzelwille oder ein Gesammtwille gleichzeitig Rechte üben und Pflichten auf sich nehmen kann. Die Abschaffung des Privateigenthums würde mit den schwersten sittlichen Nachtheilen verbunden sein: alles was der freie Arbeitsverkehr, der in dem Streben nach Besserung der Lebenslage gelegene Sporn zur Thätigkeit und die persönliche Ausübung der Humanität für die sittliche Cultur zu leisten berufen sind würde damit hinfällig werden. Ebenso bedürfen Staat, Gemeinde und sonstige corporative Verbände eines zur Bestreitung ihrer Gemeinbedürfnisse ihnen zur freien Verfügung anheimgegebenen Besitzes.

Die beschränkteste Form eines Gesammtwillens, welcher Rechte und Pflichten in sich vereinigt, ruht schliesslich in der Einzelfamilie,

die aber freilich unter den heute bei den Culturvölkern bestehenden historischen Bedingungen thatsächlich nicht weiter reicht als über den Umkreis der unmittelbar Zusammenlebenden, der Ehegatten und Kinder. Ein Erbrecht, das gelegentlich Seitenverwandte umfasst, die sich vielleicht nie im Leben gesehen haben, zwischen denen mindestens irgend eine Gemeinschaft sittlicher Pflichten absolut aufgehört hat zu existiren, und vollends ein testamentarisches Verfügungsrecht, welches ferne Generationen unter den Willen eines längst Verstorbenen zwingt, dies sind Sonderbarkeiten unserer heutigen Rechtsanschauung, in denen die abstracte Theorie über die Bedürfnisse des Lebens fortwährend unerhörte Triumphe feiert. Solche Einrichtungen widersprechen auf das schroffste dem für jede sittliche Rechtsordnung massgebenden Gesetze, dass kein Recht sein sollte, wo keine Pflicht möglich ist*).

Erst mit der Pflicht tritt zu der permissiven Regel des Rechts das imperative „Du sollst". Jeder darf sein Eigenthum zu von ihm selbst festgestellten Zwecken verwenden, aber der Andere soll ihn in dieser Verwendung nicht antasten. Der Verstoss gegen ein solches Pflichtgebot ist das Delict. Nicht gegen das subjective Recht selbst, sondern gegen die subjective Rechtspflicht allein ist daher ein Delict möglich. Wo dem Recht keine Rechtspflicht, sondern nur eine moralische Pflicht gegenübersteht, da ist desshalb kein Delict möglich: so beim Begnadigungsrecht des Monarchen, beim politischen Wahlrecht, welches letztere von Andern, aber nicht von dem Berechtigten selbst verletzt werden kann. Aehnlich gehört die Eigenthumspflicht, d. h. die Pflicht das Eigenthum zu sittlichen Zwecken anzuwenden, unter die moralischen Pflichten. Eine allgemein gültige Grenze zwischen diesen und den Rechtspflichten kann aber überall da nicht gezogen werden, wo der Pflicht ein positives Recht gegenübersteht. Hier überall wird es Sache besonderer, von Zeit und Umständen abhängiger Erwägungen sein, ob die Rechtsordnung der Befugniss die sie ertheilt auch eine Rechtspflicht gegenüberstellt, oder ob sie sich mit der bloss moralischen Verpflichtung begnügt.

d. Das objective Recht.

Das subjective Recht zusammengenommen mit den von ihm abhängigen sämmtlichen Rechtspflichten, sowohl denjenigen die dem Rechtssubjecte selbst als jenen die andern Subjecten durch dasselbe auferlegt werden, bildet das objective Recht. Auch dieses kommt zunächst als

*) Ich glaube, die Ethik kann hier ihrerseits nur den ebenso massvollen wie unbefangenen Ergebnissen beipflichten, zu denen Ad. Wagner in seiner Untersuchung des Eigenthumsbegriffs vom wirthschaftlichen Standpunkte aus gelangt ist. Vgl. dessen Allgemeine Volkswirthschaftslehre, I, S. 305 ff., 431 ff.

einzelnes objectives Recht vor. So besteht mein objectives Eigenthumsrecht an einer Sache darin, dass ich dieselbe zu meinen Zwecken verwenden darf und jeder Andere verpflichtet ist, dies mein Recht zu achten. Die Summe der in einer Gesammtheit gültigen objectiven Rechte aber ist das objective Recht, im Sinne eines Collectivbegriffs gefasst, und die sämmtlichen zur Aufrechterhaltung dieses objectiven Rechtes getroffenen Anordnungen bilden die Rechtsordnung. Träger derselben kann nur der höchste Gesammtwille sein, der sich noch als Einheit zu bethätigen vermag, der Staat. Das objective Recht und die Rechtsordnung sind daher Willenshandlungen des Staates, die als solche für alle Einzelwillen und für alle beschränkteren Gesammtwillen, die dem Staatsverband angehören, verpflichtende Kraft besitzen. Das objective Recht enthält die Zwecke, die sich der Staatswille setzt, die Rechtsordnung die Mittel, durch die er diese Zwecke zu erreichen sucht.

Für jedes einzelne Recht sind hiernach drei Bedingungen erforderlich: 1. es muss ein Rechtssubject vorhanden sein, welches freier sittlicher Willensbestimmung fähig ist, und welches ein Individualwille oder ein Gesammtwille sein kann. 2. Es müssen Pflichtsubjecte existiren, für welche die nämlichen Kriterien zutreffen, und welche übrigens mit den Rechtssubjecten identisch oder von ihnen verschieden sein können. 3. Es muss ein Gesammtwille vorhanden sein, welcher alle subjectiven Rechte in seinen Schutz nimmt, den Vollzug aller subjectiven Rechtspflichten sichert und hierdurch der Träger des objectiven Rechts und der zu dessen Aufrechterhaltung erforderlichen Massregeln, der Rechtsordnung, ist.

e. Allgemeine Begriffsbestimmung des Rechts.

Hiermit sind zunächst nur formale Bestimmungen für die Abgrenzung des Rechtsbegriffs gewonnen. Aber indem als Träger des Rechts ein freier sittlicher Wille gefordert wird, ist dies auch für den Inhalt des Begriffs offenbar massgebend. Denn die Zwecke eines solchen Willens können nur sittliche sein. Auch der Zweck des Rechts, sowohl des subjectiven wie des objectiven, kann daher nur als ein sittlicher gedacht werden. Wenn dies in den einzelnen Formulirungen der Rechte nicht direct gesagt zu werden pflegt, so ist es doch indirect darin ausgedrückt, dass für jede Interpretation von Rechtssatzungen die Voraussetzung als allgemein gültig anerkannt wird, der Wille des Rechts dürfe nie als ein mit den allgemeinen sittlichen Normen im Widerstreit liegender angesehen werden. Zugleich ist aber in dieser Beziehung zwischen dem Recht und der Rechtsordnung zu unterscheiden: in der letzteren kann manche einzelne Anordnung getroffen sein, die einen unmittelbaren sittlichen Zweck nicht besitzt. Die Lebensordnung der Gesellschaft macht

die Regelung auch solcher Bedürfnisse erforderlich, die an sich nicht von sittlichem Inhalte sind; und selbst die wirklichen sittlichen Zwecke lassen sich unter Umständen auf verschiedenen Wegen erreichen. Hier kommt auch im Recht der allgemeine ethische Gesichtspunkt zur Geltung, dass überall auf sittlichem Gebiet die Mittel unendlich mannigfaltiger sind als die Zwecke, obgleich immerhin die Verschiedenheit der ersteren auch die Realisirung der letzteren vielgestaltiger macht. Mag demnach eine gegebene Rechtsordnung noch so viel ethisch indifferente Bestandtheile in sich schliessen, das objective Recht im Ganzen kann nie einen andern Inhalt haben als einen sittlichen, und sogar jedes Einzelrecht verdient den Rechtsschutz eben nur insofern, als es einen sittlichen Werth besitzt.

Dass es einzelne Rechte und selbst ganze Rechtsinstitutionen gegeben hat und noch geben mag, die trotzdem als sittliche nicht gelten können, verstösst natürlich nicht gegen den obigen Satz, so wenig wie die thatsächliche Unsittlichkeit vieler Menschen beweisen kann, dass der Mensch überhaupt keinen sittlichen Lebenszweck hat. Zudem ist man allzu sehr geneigt, namentlich bei Institutionen die dereinst eine sittliche Bedeutung besassen und sie jetzt verloren haben, den geschichtlichen Gesichtspunkt aus dem Auge zu verlieren. Die Sclaverei z. B. würde bei uns sicherlich eine unsittliche Institution sein. Dass sie im Alterthum wichtige sittliche Dienste geleistet hat, und dass hier vielfach sogar im einzelnen Fall, namentlich bei den Griechen, dieses Verhältniss einen ethischen Werth gewann, wird kein Unbefangener leugnen.

Dadurch nun, dass das Recht selbst stets einen sittlichen Zweck verfolgt oder doch verfolgen sollte, bemächtigt sich aber der sittliche Geist auch jener gleichgültigen Bestandtheile der Rechtsordnung, die an sich keine sittliche Bedeutung besitzen würden: sie gewinnen diese Bedeutung, indem sie dem gesammten Gebäude der sittlichen Rechtsordnung als unentbehrliche Bindeglieder sich einfügen.

Mit Rücksicht auf diesen letzten sittlichen Zweck alles Rechts können wir demnach das objective Recht als den Inbegriff aller der subjectiven Einzelrechte und Pflichten bezeichnen, welche der das Recht erzeugende sittliche Gesammtwille sich selbst und den ihm untergeordneten Einzelwillen zum Zweck der Verfolgung sittlicher Lebenszwecke als Rechte gewährt, und zum Zweck des Schutzes dieser Rechte als Pflichten auferlegt.

Hiernach besteht das Wesen des Rechts nicht bloss in dem Schutz gewisser Güter oder, was damit zusammentreffen würde, in der Erhaltung der Lebensbedingungen der Gesellschaft. Neben den Schutzrechten und Schutzpflichten umfasst vielmehr die Rechtsordnung zahlreiche Veranstaltungen, welche Förderungsrechte und Förderungspflichten genannt werden können. Dem Schutz des Eigenthums und der Person, welchen die staatliche Gesetzgebung gewährt, stehen die Ueberwachung des

Unterrichts, die positiven Massregeln für den Fortschritt der materiellen Wohlfahrt und der wichtigsten Culturinteressen als ebenso wichtige Pflichten gegenüber, die mindestens nur zum Theil auf den Schutz bestehender Lebensbedingungen, zu einem ebenso grossen Theile aber auf die Verbesserung dieser Lebensbedingungen gerichtet sind. Denn alles Leben, und so auch das Gesammtleben, ist Veränderung, Entwicklung. Das Recht würde eine seiner wichtigsten Aufgaben verabsäumen, wenn es den Forderungen, welche diese unablässige Entwicklung an die Rechtsbildung stellt, nicht entsprechen wollte. Trifft doch eben desshalb das Verfassungsrecht umfassende Vorsorgen, dass das bestehende Recht neu entstandenen Bedürfnissen gemäss umgeändert werden könne. Doch abgesehen von solchen Bestimmungen über Entstehung und Untergang der Rechte kann auch in den bestehenden Rechten dieser progressive Factor niemals ganz fehlen. Er wird nur, je nach den Anschauungen über die Aufgaben der öffentlichen Rechtsordnung, in verschiedener Weise sich gestalten. Eine Zeit, welche auf die individuellen Rechte den grösseren Werth legt, wird hier der allgemeinen Rechtsordnung vorzugsweise die Aufgabe zuweisen, die Hindernisse zu beseitigen, die der freien Entfaltung der persönlichen Leistungen im Wege stehen; eine höhere Schätzung der Gesammtaufgaben des Staates wird dagegen von der öffentlichen Rechtsordnung eine grössere Menge positiver Massregeln fördernder Art verlangen.

Für die vorliegende Frage wird dadurch nichts geändert; denn es sind jedesmal nur die Rechtssubjecte andere geworden, denen man die fördernden Lebensaufgaben zuweist. Im einen Falle sind diese Subjecte die Individuen, die mit den ihnen eingeräumten Rechten eben auch die entsprechenden Pflichten auf sich nehmen. Im andern Fall ist es der Staat selber, oder sind es die von ihm dazu ausersehenen untergeordneten Verbände, denen derartige Aufgaben zufallen. Im allgemeinen wird auch hier eine Theilung der Rechte und Pflichten, die nur in Bezug auf ihren Umfang wieder von den besonderen geschichtlichen Culturbedingungen abhängt, am zweckmässigsten sein. Was der Einzelne leisten kann und in der Regel auch leisten will, das bedarf nicht der Mithülfe des Staates. Was aber der Einzelne entweder nicht oder doch nicht so gut leistet, oder wozu ihm, auch wenn er es allenfalls könnte, voraussichtlich die Neigung fehlt, das ist an und für sich Aufgabe des Staats oder sollte es doch sein.

f. Die Gerechtigkeit.

In der angemessenen, den jeweils bestehenden socialen und humanen Bedingungen entsprechenden Vertheilung der Rechte und Pflichten an die einzelnen Rechtssubjecte besteht diejenige Tugend, die schon die Sprache mit dem Rechte in die innigste Verbindung gebracht hat, die Gerechtigkeit. In dieser ihrer eigentlichen Bedeutung ist sie keine individuelle

sondern ganz und gar eine öffentliche Tugend, die aber freilich, da die öffentliche Gewalt der persönlichen Träger bedarf, schliesslich von Einzelnen als den Mandataren eines Gesammtwillens geübt werden muss. Dennoch hat das Bewusstsein, dass der eigentliche Träger der Gerechtigkeit der Gesammtwille ist, allmählich dazu geführt, dass mindestens die wichtigeren Acte derselben nicht von Individuen sondern von eigens zu diesem Zweck erkorenen Körperschaften vollbracht werden.

So entscheidet über wichtigere Fälle des Civil- und Criminalrechts nicht der Einzelrichter sondern das richterliche Collegium, und vielfach sucht ein noch hinzukommender Instanzenzug die etwa innerhalb eines Collegiums bestehenden Einflüsse rein individueller Meinung zu eliminiren und durch die schliessliche Vereinigung in einer obersten Instanz die Gleichmässigkeit der Rechtsprechung und eben damit die Gerechtigkeit zu sichern. Verwaltungsgerichte, Kreis- und Gemeindeversammlungen, Ministercollegien, unter Umständen ein die letzteren für wichtigere Fragen umgebender weiterer Staatsrath, schliesslich für die Gesetzgebungs- und allgemeinen Finanzfragen Stände- und Volksvertretungen bringen diesen Gedanken, dass die Gerechtigkeit eine Function des Gesammtwillens sei, in den verschiedensten Gebieten der Staatsverwaltung und des öffentlichen Lebens zum Ausdruck. Denn das letzte Motiv, aus welchem man in allen diesen Fällen die Entscheidung einer Körperschaft dem individuellen Willensentschlusse vorzieht, besteht in der Ueberzeugung, dass die verschiedenen Interessen der Gesammtheit sowie aller Einzelnen gerechter abgewogen werden, wenn ein Austausch verschiedener Ansichten zuvor stattgefunden hat, und wenn schliesslich zur Herbeiführung der Entscheidung eine Mehrheit von Willensentschlüssen erfordert wird. Dieser Umstand ist es zugleich, der solchen corporativen Willensentscheidungen höheres Ansehen und grösseren Nachdruck verleiht: der unpersönliche Charakter den sie an sich tragen lässt die individuellen Einflüsse, die bei ihrer Entstehung mitgewirkt haben, verschwinden.

Mit dem Umstande, dass die Ethiker die unpersönliche Natur der Gerechtigkeit übersahen, stehen die Schwierigkeiten, welche gerade dieser Begriff von Aristoteles bis auf Hume denselben bereitet hat, in nahem Zusammmenhang. Uebersehen aber konnte man jene Eigenschaft desshalb so leicht, weil es in zahlreichen Fällen in der That eine Einzelpersönlichkeit ist, in deren Willensentschluss sich der Rechtswille verkörpert, so dass die Gerechtigkeit dieses letzteren von den persönlichen Eigenschaften ihres Trägers abhängig bleibt. In diesem abgeleiteten Sinne besitzt dann natürlich auch die Gerechtigkeit einen persönlichen Charakter und können wir z. B. den einen Richter gerechter nennen als einen andern, obgleich beide die Träger eines und desselben Gesammtwillens sind. Immer aber setzt die Ausübung der Gerechtigkeit die Macht voraus, bestimmten Rechtssubjecten das ihnen zukommende Mass von Rechten und Pflichten

zuzutheilen. Wo dem Urtheil diese Macht nicht zur Seite steht, wo es also rein theoretisch bleibt, oder wo es nur zu einer Handlung des subjectiven Ermessens führt, da wird in Wahrheit das Wort „Gerechtigkeit" angewandt, um einen andern Begriff, den der Billigkeit, damit auszudrücken.

Wie die Gerechtigkeit eine öffentliche, so ist umgekehrt die Billigkeit eine Privattugend. Die Gerechtigkeit weist dem Einzelnen zu, was ihm von Rechts wegen, also nach sorgsamer Erwägung aller in Betracht kommenden Rechte und Pflichten, zukommt; die Billigkeit was er nach Lage der besonderen Umstände, ohne dass die Rechte Anderer verletzt werden, wünschen darf. Darum kann die Billigkeit mehr zugestehen als die Gerechtigkeit. Jene ist milde, diese streng. Nur das Ungerechte ist immer zugleich unbillig. Wir sollen unsere Mitmenschen billig, nicht bloss gerecht behandeln, weil es nicht Sache des Einzelnen ist sich zum Richter des Andern aufzuwerfen. Umgekehrt dagegen ist es die Aufgabe des Rechtswillens, die ihm unterworfenen Rechtssubjecte gerecht, nicht billig zu behandeln. Denn jener soll ohne Ansehen der Person und des einzelnen Falls seine Urtheile fällen. Die Billigkeit aber verfährt gerade mit Ansehen der Person und des einzelnen Falls. Wer Gerechtigkeit zu üben berufen ist, soll sich daher nicht von blosser Billigkeit leiten lassen. Hier kann die Billigkeit zur Ungerechtigkeit führen, weil, sobald nicht mehr die sichern Grundsätze des Rechts entscheiden, nur zu leicht zufällig wechselnde und von wandelbarem subjectivem Ermessen abhängige Umstände massgebend werden. Darum ist es eine völlige Verkennung der Aufgabe der Gerechtigkeit, wenn man gewisse Rechtsinstitutionen, wie z. B. die Geschworenengerichte, desshalb bevorzugt, weil man voraussetzt, dass sie geneigt seien nicht bloss nach Gerechtigkeit sondern nach Billigkeit zu entscheiden. Es ist dies eine Folge jener verkehrten Auffassung, welche auf die öffentlichen Rechtshandlungen die Gesichtspunkte des privaten Verkehrs der Individuen anwendet. Billig ist es, denjenigen, der gegen ein Gesetz das er nicht kennt gefehlt hat, anders zu beurtheilen als den der es wissentlich verletzt; billig würde es sein, den Verklagten, der aus einer Vergesslichkeit die ihm als verhängnissvolle Naturgabe anhaftet die Frist zur Einsprache versäumt hat, nachträglich noch zuzulassen. Die Gerechtigkeit pflegt aber in beiden Fällen über solche Rücksichten der Billigkeit hinwegzuschreiten, gerade damit kein Unrecht geschehe. Nur unter besonderen Bedingungen, namentlich dann wenn bestimmte Rechtspflichten gegen Andere und gegen die Gesammtheit nicht verletzt werden, oder wenn die Rechtsfrage selbst als eine zweifelhafte erscheint, treten Erwägungen der Billigkeit denen der Gerechtigkeit zur Seite, und nicht selten weist in diesen Fällen die Rechtssatzung selber den Richter auf solche hin. Sie überlässt dann aber auch immer, dem subjectiven Charakter der Billigkeit entsprechend, die Entscheidung ganz und gar seinem individuellen Ermessen.

g. Hauptnormen und Hülfsnormen des Rechts.

Alle die Normen, welche die Ausübung der Gerechtigkeit regeln, indem sie die von dem Gesammtwillen den Einzelnen gewährten Rechte und Pflichten und die an die Verletzung dieser Pflichten gebundenen Folgen feststellen, bezeichnen wir mit dem Namen der Rechtsnormen. Da diese Normen direct keine Rechtsgewährungen sondern Pflichtgebote enthalten, so müssten dieselben streng genommen Rechtspflichtnormen genannt werden: als solche unterscheiden sie sich von den allgemeineren sittlichen Pflichtnormen theils durch ihren beschränkteren von den besonderen Bedingungen des Rechtsbegriffs abhängigen Umfang, theils durch die, wie schon bemerkt, im Wesen des Rechts begründete Verbindung mit Sätzen, welche direct keinen ethischen Inhalt besitzen. Da es ferner Rechte gibt, denen keine Rechtspflichten sondern nur moralische Pflichten gegenüberstehen, so lässt sich den Rechtspflichtnormen oder, wie wir fortan der Kürze wegen sagen wollen, den Rechtsnormen eine zweite Classe von Rechtssätzen, die der Rechtsgewährungen oder Rechtsbefugnisse gegenüberstellen. Ist auch die Zahl der letzteren eine äusserst beschränkte, so ist es doch augenfällig, dass es vermöge der Correlation der Rechte und Pflichten ausserdem noch ebenso viele Gewährungen geben muss, als es Normen gibt. In der That entspricht jeder Rechtsnorm eine Gewährung, die nur in der Regel unausgesprochen bleibt. Das Bedürfniss dieses eigentliche Recht direct zu formuliren macht sich aber nur dann geltend, wenn eine Pflichtnorm, in welcher jenes mitenthalten ist, nicht existirt. Darum empfindet zwar das Verfassungsrecht das Bedürfniss, das Wahlrecht ausdrücklich unter bestimmten Bedingungen zu verleihen, aber das Strafrecht promulgirt nicht direct den Schutz der Person und des Eigenthums, sondern es schliesst ihn nur ein, indem es die Handlungen, die gegen die Sicherheit beider gerichtet sind, mit Strafe bedroht.

Diese Thatsache, dass die Rechtsordnung nicht alle Rechtssätze, die das bestehende objective Recht enthält, ausdrücklich formulirt, beruht auf einer lex parsimoniae, deren sich ein zunächst nicht der Theorie sondern der Praxis des Lebens dienendes Gebiet wie das Recht nothwendig befleissigen muss. Die Rechtsordnung bringt zum Ausdruck das Unerlässliche, sie verschweigt das Selbstverständliche oder im Ausgesprochenen von selbst Mitenthaltene, und wo zwei Rechtssätze in diesem Verhältniss nothwendiger gegenseitiger Ergänzung stehen, da kommt regelmässig der praktisch wichtigere zum Ausspruch. Aus diesen Bedingungen ergeben sich folgende Erscheinungen, welche jede Rechtsentwicklung darbietet, und welche für die Auffassung des Wesens der Rechtsnormen von grosser Bedeutung sind:

1. In den Anfängen der Rechtsbildung gelten alle Rechtssätze als selbstverständlich: sie liegen der ererbten Sitte zu Grunde, sie bethätigen

sich in den gewohnheitsmässigen Handlungen ebenso wie in den Veranstaltungen, welche zur Remedur oder Sühne der den Normen widerstreitenden Handlungen getroffen sind. Allmählich erst entsteht das Bedürfniss, theils die vorhandene Rechtsübung in bestimmten Sätzen niederzulegen, theils aber auch neue, durch veränderte Bedingungen entstandene Satzungen ausdrücklich zu formuliren. So entwickelt sich ein Theil der Rechtsnormen zum Gesetzesrecht, neben dem aber fortwährend ein anderer Theil in der Form des ungesetzten oder Gewohnheitsrechtes zurückbleibt.

2. In dieser späteren Rechtsentwicklung ist fortan das Bedürfniss nach einer gesetzlichen Formulirung der Pflichten, die das Recht auferlegt, das weitaus vorwaltende; die entsprechenden Rechte werden in der Regel nur da in ausdrücklichen Rechtssätzen niedergelegt, wo bestimmte Zwangspflichten nicht in ihnen mit eingeschlossen sind, und wo ausserdem die Uebung der Rechte im Interesse der allgemeinen Rechtsordnung erforderlich ist. Die Gesetze bestehen demnach zum weitaus grössten Theil in Pflichtnormen, die der Staat theils sich selbst theils den ihm untergeordneten Verbänden theils den Einzelnen auferlegt.

3. Auch die Pflichtnormen werden jedoch in den Gesetzen nicht vollständig ausgesprochen, sondern diese beschränken sich auf die Formulirung derjenigen Normen, die sich auf die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung selbst beziehen. Unterscheiden wir demnach die von der Rechtsgemeinschaft und ihren Mitgliedern unmittelbar zu achtenden Regeln des Verhaltens als Hauptnormen, die zur Sicherung dieser Regeln und zur Beseitigung der aus ihrer Nichtachtung entspringenden Störungen aufgestellten Rechtssätze aber als Hülfsnormen, so bringt die Gesetzgebung vorzugsweise die letzteren zum Ausdruck, weil sie allein für die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung von praktischer Bedeutung sind, während die Hauptnormen häufig unausgesprochen bleiben. Doch verhalten sich hierin die verschiedenen Rechtstheile nicht ganz gleichförmig. Im allgemeinen beschränkt sich die Gesetzgebung in den Gebieten, welche den Schutz der Rechte zu ihrem Zweck haben, auf die Promulgation der Hülfsnormen. Ganz besonders thut sie dies überall da, wo die zu schützenden Rechte auf allgemeingültigen sittlichen Normen beruhen oder in längst eingelebten Gewohnheiten ihre Quelle haben. Darum gehören alle Strafgesetze und ein sehr grosser Theil der den Privatverkehr regelnden Civilgesetze zu den Hülfsnormen. In den Gebieten dagegen, in denen der Staat seine Pflicht der Förderung bestimmter Culturzwecke ausübt, also namentlich im Verwaltungs- und Verfassungsrechte pflegen Hauptnormen und Hülfsnormen gleichzeitig zum Ausdruck zu gelangen. Hier handelt es sich dann aber zugleich überall um veränderlichere, den geschichtlichen Entwicklungsbedingungen in ungleich höherem Masse ausgesetzte Rechtsbildungen.

4. Jede Rechtsnorm enthält, insofern sie eine Pflichtnorm ist, entweder ein Gebot oder ein Verbot. Sehr häufig können sich Hauptnormen und Hülfsnormen in der Weise ergänzen, dass die einen gebietender, die anderen verbietender Art sind: so sind die Hauptnormen des Strafrechts durchweg Verbote, die Hülfsnormen, die Strafgesetze, sind zumeist Gebote. Diese ergänzende Function beruht darauf, dass schon in der Hauptnorm, ähnlich wie in den allgemeinen sittlichen Normen, jedesmal in dem Verbot zugleich ein Gebot oder, wenn die Norm den gebietenden Charakter hat, in dem Gebot zugleich ein Verbot stillschweigend mit enthalten ist. Auch hier folgt die Formulirung der Rechtssätze der Regel, nur das Unerlässliche direct auszusprechen. Das Strafgesetz redet von Mord, Tödtung, Körperverletzung, aber nicht von der Unantastbarkeit der Person, obgleich es eben diese stillschweigend gebietet, indem es die ersteren verbietet.

Erst die neuere Rechtswissenschaft hat allen jenen ausserhalb der Gesetzgebung gelegenen, sie theils vorbereitenden theils ergänzenden Rechtssatzungen, welche doch für die continuirliche Entwicklung des Rechtsbewusstseins von so grosser Bedeutung sind, ihre Aufmerksamkeit zugewandt. Dies ist namentlich in doppelter Beziehung geschehen: einmal indem man das ungesetzte, aber durch seine thatsächliche Uebung und Anerkennung eine nicht minder normative Geltung beanspruchende Recht von dem Gesetzesrecht unterschied, und sodann indem man auf den Unterschied der oft unausgesprochenen Norm von dem Gesetze hinwies. Beide Punkte hängen innig mit einander zusammen, da eben die nicht ausgesprochenen Normen als Bestandtheile des ungesetzten Rechtes betrachtet werden können*).

Weniger pflegt man zu betonen, dass das Gesetz ebenfalls die Natur der Norm hat**). Das eigentliche logische Verhältniss zwischen der gewöhnlich so genannten Norm und dem Gesetze liegt aber darin, dass das erstere Hauptnorm, das letztere nur Hülfsnorm ist, wobei es übrigens selbstverständlich je nach Bedürfniss auch die Hauptnorm ganz oder theilweise in sich aufnehmen kann. Während die Hauptnorm den Zweck einer Rechtssatzung in positiver oder negativer Form ausdrückt, enthält die Hülfsnorm die Mittel, durch welche dieser Zweck erreicht werden soll. Da es für die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung nur auf die letzteren ankommt, so ergibt sich daraus von selbst, dass die Hauptnormen im allgemeinen ebenso gut unausgesprochen bleiben können, wie dies regelmässig in Bezug auf die Gründe und Motive derselben der

*) Vgl. Binding, Die Normen und ihre Uebertretung, I, S. 1 ff. und Handbuch des Strafrechts, I, S. 155 ff.

**) Es ist dies sogar mehrfach, aber wie mir scheint mit Unrecht, ganz bestritten worden: so besonders von Zitelmann, Irrtum und Rechtsgeschäft, Kap. III, S. 200 f

Fall ist*). Aus dem Gesetze selbst verschwinden die Motive, welche dem Vorschlag eines solchen von Seiten desjenigen der ihn einbringt beigegeben werden; und auch jene Motive pflegen sich auf diejenigen Momente zu beschränken, die sich auf Aenderungen gegenüber dem bisherigen Rechte beziehen: die allgemeineren Rechtsgründe zu entwickeln, überlassen die gesetzgebenden Factoren der Rechtswissenschaft, und überlässt schliesslich diese wieder, insoweit es sich um die letzten sittlichen Fundamente des Rechts handelt, der Ethik.

h. Grundnormen des Rechts.

Wie die sittlichen Pflichten, so sind auch die rechtlichen, deren wichtigste nur besondere Anwendungen der ersteren sind, an Zahl unbegrenzt. Um so mehr aber kann hier wie dort die Forderung erhoben werden, die zahllosen Einzelnormen auf gewisse Grundnormen zurückzuführen. In dem wirklichen Leben kommen natürlich nur die speciellen Gestaltungen derselben, theils direct in der Form gewisser Hauptnormen theils indirect in den zu ihrer Aufrechterhaltung bestehenden Hülfsnormen, zur Anwendung. Hier wie auf dem allgemeineren ethischen Gebiete können daher die Grundnormen nur die Bedeutung abstracter Verallgemeinerungen aus der Mannigfaltigkeit concreter Rechtssätze besitzen. Aber anderseits können sie doch als die aller Rechtsbildung stillschweigend zu Grunde liegenden Voraussetzungen betrachtet werden, so dass uns auch hier wieder ein Verhältniss entgegentritt, wie es dem der Axiome und ihrer Anwendungen auf theoretischem Gebiete verwandt ist. Im Bereich der Rechtsbegriffe scheint jedoch eine solche Auffindung von Grundnormen zunächst grössere Schwierigkeiten zu bieten als bei den allgemeinen sittlichen Begriffen. Hier ist das Bestreben der Ethik seit Jahrhunderten darauf gerichtet gewesen, jene abstracten Sätze oder die ihnen entsprechenden Pflichtbegriffe, als deren besondere Gestaltungen die einzelnen Sittengebote und die besonderen Tugenden betrachtet werden, festzustellen. Die Aufmerksamkeit der Rechtswissenschaft dagegen ist aus nahe liegenden Ursachen völlig von der systematischen Bearbeitung der einzelnen Rechtsbegriffe in Anspruch genommen. Da nun innerhalb der letzteren wieder die Hülfsnormen die weitaus grössere praktische Bedeutung besitzen, so wird auf diese Weise die eigentlich juristische Untersuchung von der Frage nach jenen letzten Grundlagen aller Rechtsordnung beinahe ganz abgelenkt. In der That ist dies auch keine Aufgabe der Rechtswissenschaft mehr, sondern eine solche der Rechtsphilosophie, oder der ersteren doch nur insofern als sie zugleich Rechtsphilosophie ist. Diese muss aber gerade

*) Vgl. meine Logik, II, S. 603.

bei der vorliegenden Frage wiederum auf die Principien der allgemeinen Ethik zurückgreifen.

Nun haben wir oben gesehen, dass jede Rechtsnorm ein Pflichtgebot ist. Grundnormen des Rechts werden daher diejenigen Pflichtgebote sein, die für jene äussere Seite des sittlichen Lebens, welche das Recht zur Verwirklichung bringt, von einer ähnlich fundamentalen und allgemeingültigen Bedeutung sind wie die allgemeinen sittlichen Normen für das sittliche Leben überhaupt. Hieraus erhellt, dass alle die Rechtsnormen, welche einen unmittelbaren sittlichen Inhalt nicht besitzen, sondern denselben erst durch ihre Betheiligung an der gesammten sittlichen Rechtsordnung gewinnen, auf den Rang von Grundnormen keinen Anspruch erheben können. Die wirklichen Grundnormen aber werden zu den sittlichen Grundnormen genau das nämliche Verhältniss einnehmen, in welchem der Begriff des Rechtes selbst zu dem der Sittlichkeit steht. Nun sind, wie früher bemerkt, die Begriffe Pflicht und Recht auf sittlichem Gebiet nicht in dem Sinne einander correlat, dass der Einzelne was er als freie sittliche Pflicht erfüllt auch als Recht von Andern fordern könnte, sondern allein in dem Sinne, dass Jeder auf die Ausübung seiner freien sittlichen Pflichten ein Recht besitzt, das nur an den Rechten Anderer auf die Erfüllung ihrer Pflichten seine Schranken findet. Dabei ist aber jede Form des Willens, der Individualwille wie der Gesammtwille, als ein solches Subject von Pflichten und Rechten anzuerkennen, und eine wesentliche Aufgabe jeder concreten Rechtsordnung besteht darum in der gerechten Vertheilung der Rechte an die Einzelnen und die Gemeinschaften, die ihr unterstellt sind, mit Einschluss der höchsten Gemeinschaft, welche die Trägerin der Rechtsordnung selbst ist, des Staates.

Da nun die besonderen Bedingungen von denen diese Vertheilung der Rechte abhängt wechseln, so erscheint dadurch das ganze Recht sammt den Grundnormen, die in ihm zum Ausdruck gelangen, in den unaufhörlichen Fluss der historischen Entwicklung aufgenommen. Schliesslich ist das aber doch gerade mit Bezug auf jene letzten Fundamente der Rechtsordnung keine andere Veränderlichkeit als diejenige, der auch die Verwirklichung der sittlichen Normen unterworfen ist. Das Sittliche ist ja ebenfalls nie ein vollendetes, sondern ein werdendes. Wie es sich daher bei der Aufsuchung der sittlichen Normen immer nur um die Feststellung derjenigen Grundsätze handeln kann, die für den einmal erreichten Zustand sittlicher Entwicklung als gültig anerkannt werden, so sind auch die etwa aufzufindenden Grundnormen des Rechts nur als die heute für uns erkennbaren anzusehen. Nicht als ob dieselben nun eben desshalb auch nur eine ephemere Bedeutung besässen. Vielmehr bringt es die Stetigkeit und Gesetzmässigkeit aller geistigen Entwicklung mit sich, dass der heutige Zustand die reife Frucht aller vorangegangenen und hinwiederum der Keim aller nachfolgenden Entwicklungen ist. Die in

den Fluss der Zeit gestellte einzelne Bildung legt aber in der subjectiven Auffassung verschiedene Stadien zurück: zuerst erscheint sie dem befangenen Auge selbst als ein Unvergängliches; dann wird sie einer umfassenderen Betrachtung zu einem Vergänglichen, dem darum jeder bleibende Werth fehlt; zuletzt entdeckt der weiterschauende Blick in allem Vergänglichen ein Bleibendes, und selbst das Vorübergehende gewinnt als Moment künftiger Entwicklungen seinen bleibenden Werth.

Vermöge der grossen Zahl äusserer Hülfsmittel, deren die Rechtsordnung bedarf, und wegen der praktischen Bedeutung, die hier in viel höherem Grade den einzelnen Rechtssätzen als den letzten Grundlagen auf denen dieselben beruhen zukommt, verbergen sich in der Regel schon die Einzelnormen, und noch viel mehr entgehen natürlich die Grundnormen auf welche jene wieder zurückführen der Aufmerksamkeit. Dadurch erscheint aber hier das historisch Bedingte und Wandelbare zunächst weit überwiegend. Und doch kann in Bezug auf die Grundnormen des Rechts schliesslich keine grössere Veränderlichkeit vorausgesetzt werden, als sie bei den sittlichen Normen existirt. Denn da in dem oben festgestellten Sinne jeder sittlichen Pflicht ein Recht entspricht, so wird zwar das jeweils geltende positive Recht hinter denjenigen Rechtsnormen möglicher Weise zurückbleiben können, welche durch die zum Bewusstsein gelangten Pflichten gefordert werden; aber ein dauernder Widerspruch dieser Art wird doch niemals zu statuiren sein, sondern das vermöge der sittlichen Normen geforderte Recht wird sich eben dem geltenden Rechte gegenüber als eine Rechtsforderung erheben, der sich die kommende Zeit um so mehr zu nähern sucht, je mehr die allgemeinen sittlichen Anschauungen zugleich in dem herrschenden Gesammtwillen, der die geschichtlichen Veränderungen des Rechts hervorbringt, zur Wirkung gelangen. Man wird diese Anschauung wohl nicht mit derjenigen der alten Naturrechtstheorien verwechseln, die ewig unveränderliche Urrechte in die wirkliche Rechtsordnung einzuführen verlangten, also die Entwicklungsfähigkeit der Rechtsanschauungen ebenso leugneten, wie die entsprechenden Richtungen der Ethik die sittlichen Vorstellungen als unveränderlich gegebene, entwicklungslose voraussetzen. Wer aber das jeweils geltende positive Recht für die absolute Verwirklichung der erreichten Rechtsanschauung hielte, der würde in der That im wesentlichen nicht anders handeln als derjenige, der alle sittlichen Forderungen, wie sie uns durch die zurückgelegte sittliche Entwicklung zum Bewusstsein gebracht sind, dem wirklichen sittlichen Leben entnehmen wollte. Darin besteht ja hauptsächlich die Triebkraft, welche auch den geschichtlichen Werdeprocess des Rechtes beherrscht, dass der thatsächliche Zustand nie alle Forderungen erfüllt, die erhoben werden müssen, und dass die theilweise Erfüllung immer wieder neue Forderungen entstehen lässt, nach deren Verwirklichung gestrebt wird.

Treten wir mit diesen Gesichtspunkten an die Frage nach dem Inhalt der Grundnormen des Rechtes heran, so kann die Antwort auf dieselbe nicht zweifelhaft bleiben. Die letzten *Zwecke* des Rechts können keine anderen sein als die der Sittlichkeit selbst. Auch die Rechtsnormen müssen daher mit den sittlichen Normen in ihrem Inhalt schliesslich übereinstimmen. Aber während die letzteren denselben unmittelbar anzugeben suchen, indem sie die Gebote enthalten, deren Befolgung zur Verwirklichung der sittlichen Aufgaben erforderlich ist, enthalten die Grundnormen des Rechts diejenigen Pflichtgebote, welche die unter der Rechtsordnung stehende sittliche Gemeinschaft in ihrer Gesammtheit erfüllen muss, damit alle Glieder derselben vom Staate bis herab zu den Einzelnen jenen freien sittlichen Pflichtgeboten nachkommen können. Auch die Rechtsnormen sind daher theils individueller theils socialer theils allgemein humaner Art. Aber während auf sittlichem Gebiete das *Individuum* das zunächst verpflichtete Subject ist, ist das Subject der Rechtsgebote die *sociale Gemeinschaft*, und der Einzelne nur insofern als er Vollbringer der von dem Gesammtwillen getragenen Rechtsordnung ist.

Dieses Verhältniss legt die Frage nahe, ob nicht noch eine *dritte* Form von Rechtsnormen denkbar sei, bei denen das dritte Glied in jener Stufenfolge sittlicher Ordnungen, die *Menschheit*, zum Subject der Pflicht wird. In der That kann man wohl in jenen *völkerrechtlichen* Regeln, zu deren allgemeiner Aufrechterhaltung die Culturstaaten, denen die geschichtliche Führung der Menschheit obliegt, sich verpflichten, die Anfänge eines solchen Rechtsgebietes höherer Ordnung erblicken. Dasselbe bietet jedoch zugleich in Bezug auf seine Entstehung und Geltung bemerkenswerthe Abweichungen von der gewöhnlichen an die staatliche Einheit gebundenen Rechtsordnung dar. Hervorgegangen aus vereinzelten Verträgen, die theils die Erleichterung des Verkehrs theils den Schutz der Einzelnen ausserhalb ihres eigenen Staatsgebiets theils die Verwirklichung allgemein humaner Forderungen bezwecken, sind viele dieser Normen allmählich zu einer Art gewohnheitsrechtlicher Geltung erhoben worden. Es fehlt darum hier ganz jenes Stadium der *gesetzlichen Normirung*, welches sonst die Rechtsbildung zum Abschlusse zu bringen pflegt. Hierdurch haben sich zugleich die Völkerrechtsnormen einen Charakter der *Freiheit* bewahrt, wie er sonst keinem Rechtsgebiet eigen, hier aber in der Selbständigkeit der einzelnen Rechtssubjecte, der Staaten, begründet ist. Ein um so grösserer Triumph des ethischen Geistes der Rechtsbildung ist es, dass gleichwohl gerade die allgemein *humanen* Grundsätze, die den Verkehr der Völker im Frieden wie im Kriege beherrschen, begonnen haben die Natur unverbrüchlicher Normen anzunehmen, die in dem sittlichen Bewusstsein der Culturvölker ihre einzige, aber auch ihre zureichende Schutzwehr besitzen.

6. Die Normen und die sittlichen Lebensgebiete.

Die sittlichen Normen sind die Ergebnisse einer Entwicklung, die in len Thatsachen der Sittengeschichte ihre überall erkennbaren Spuren urückgelassen hat. Einmal entstanden suchen nun aber diese Normen elber wieder auf das wirkliche Leben aus dem sie entsprungen sind ichtunggebend zurückzuwirken. Wo sie vor der nie rastenden Arbeit emmender und widerstrebender Kräfte machtlos zurückweichen müssen, la erwecken sie um so unabweislicher die Frage, wie das menschliche Leben in Gegenwart und Zukunft zu gestalten sei, damit die Zwecke, auf velche die normativen Ideen so eindringlich hinweisen, dennoch erreicht verden. Mit dieser Frage betreten wir das Gebiet der *praktischen* Ethik. Wie die theoretische der Vergangenheit, so ist sie der *Zukunft* ugewandt. Nachdem jene aus der Entwicklungsgeschichte der sittlichen Vorstellungen die Normen abgeleitet, die nun der ferneren Entwicklung massgebend gegenübertreten, sucht die praktische Ethik theils die Hülfsmittel aufzufinden, die diesen Zweck am meisten zu fördern versprechen, theils die Gestaltungen zu erschliessen, die das sittliche Leben um der ihm immanenten sittlichen Gesetze willen im weiteren Verlaufe wahrscheinlich annehmen wird.

Die Aufgabe der gegenwärtigen Darstellung soll es nicht sein, diesen nach Inhalt und Umfang unerschöpflichen und in eine Reihe selbständiger Gebiete sich verzweigenden Gegenstand auch nur in Bezug auf die wichtigsten Grundfragen ausführlich zu erörtern. Nur einige Ausblicke mögen hier im Anschlusse an den vorangegangenen Versuch einer Entwicklung der allgemeinen sittlichen Grundnormen gestattet sein.

Der Weg, den wir hierbei zu verfolgen haben, ist uns in der Reihenfolge, in der die sittlichen Willenshandlungen in sich erweiternden Kreisen zur Aeusserung gelangen, von selbst vorgezeichnet. Der Ursprung alles sittlichen Strebens liegt in der *einzelnen Persönlichkeit*. Mit den Anlagen, die sie dem gemeinsamen Schatz der Gesammtheit der sie angehört entnimmt, und mit den Kräften, die sie selbständig in sich erzeugt, sucht sie wieder auf jene zurückzuwirken. Obgleich das Individuum niemals trennbar zu denken ist von diesem Boden auf dem es entstanden, bildet es in gewissem Sinne doch eine Welt für sich. Es stellt sich selbständig sittliche Zwecke und verfügt über nur ihm eigenthümliche Hülfsmittel zu deren Verwirklichung. Solche Hülfsmittel sind hauptsächlich der *Besitz*, der *Beruf*, die *bürgerliche Stellung*, endlich die diesen äusseren Lebensgestaltungen gegenüber mehr innerlich thätige aber auf sie alle wieder zurückwirkende *geistige Bildung*.

Das nächste Lebensgebiet ist das der *Gesellschaft*. Obgleich sie aus lauter individuellen Willenskräften besteht, so erzeugen diese doch

neue sittliche Zwecke, in deren Erfüllung sich ein gemeinsames Wollen bethätigt. Alle die Einzelorganisationen, welche in der Gesellschaft ungeordnet enthalten sind und darum nicht selten ebenso wie die Einzelnen in den Zwecken die sie verfolgen sich widerstreben, fasst nun die umfassendste und zugleich machtvollste Erscheinungsform eines Gesammtwillens, der Staat, abermals zu einer geordneten Einheit zusammen. Wie auf der vorangegangenen Stufe der Einzelne als geschlossene Einheit in die Gesellschaft, so fügt endlich nach oben hin der Staat wieder als einheitliches Gesammtwesen in den historischen Völkerverband der Menschheit mit ihren allgemeinsten sittlichen Zwecken sich ein.

Vierter Abschnitt.

Die sittlichen Lebensgebiete.

Erstes Capitel.

Die einzelne Persönlichkeit.

1. Der Besitz.

Der Besitz an materiellen Gütern hat in den zwei Zwecken, die er im allgemeinen erfüllen kann, in der Sicherung des Daseins und in der Gewährung der Mittel zu äusserer Machtbethätigung zugleich sein sittliches Fundament. Ohne Fristung des Daseins gibt es kein sittliches Streben. Aber damit dieses nicht in dem Kampf um die materielle Noth untergehe, ist es erforderlich dass der Besitz einen Ueberschuss über die Fristung der nothwendigen Lebensbedürfnisse gewähre. Wie gross dieser Ueberschuss sei, ist eine verhältnissmässig gleichgültigere Frage. Nur dass die zwei Grenzen des zu wenig und zu viel vermieden werden, ist im sittlichen Interesse wünschenswerth: die des zu wenig, bei welcher sich der unter günstigen Verhältnissen vorhandene Ueberschuss durch jede zufällige, vom Einzelnen unverschuldete Störung in einen Mangel umwandelt, und die des zu viel, wo die Anhäufung der Güter so gross wird, dass die Möglichkeit ihrer Verwendung zu sittlichen Zwecken die begrenzte Macht des Einzelnen überschreitet. Dort ist die durch den Besitz auferlegte Pflicht an sittlichem Werthe zu klein, hier ist sie zu gross, um, ausser unter ganz ungewöhnlichen Umständen und bei einer höchst seltenen sittlichen Begabung, erfüllt zu werden.

Der Einzelne ist nur in beschränktem Masse im Stande sich die Lebenslage, in die er durch ererbten und erworbenen Besitz gelangt, selbst zu wählen oder zu schaffen: sie ist grossentheils abhängig von äusseren Umständen, von Geburt und Lebensschicksalen, von den socialen und poli-

tischen Verhältnissen unter denen er lebt. Namentlich darüber, ob seine Lebenslage dem Minimum oder dem Maximum der Existenz näher gerückt ist, entscheidet eigene Schuld und eigenes Verdienst nur zu einem verhältnissmässig geringen Theile. Um so mehr tritt hier an die Gesellschaft als Ganzes die sittliche Forderung heran, dass sie Schutzmassregeln schaffe, welche den Eintritt jener beiden sittlich ungünstigen Grenzfälle der Besitzvertheilung möglichst verhüten. Soll dabei die für die sittliche Wirkung des Besitzes unentbehrliche Freiheit des Erwerbs nicht auf das schwerste geschädigt werden, so können solche Massregeln freilich nur indirecter, nicht directer Natur sein. Sie können bestehen theils in Einrichtungen, welche jedem Erwerbsfähigen die nutzbringende Verwerthung seiner Kräfte möglich machen und ihn für den Fall unverschuldeten Unglücks sicherstellen, theils in Gesetzesbestimmungen, welche der übermässigen Anhäufung von Besitz in den Händen Einzelner entgegenwirken.

Wie der Zweck so ist auch der sittliche Effect des Besitzes ein doppelter. Der Erwerb wirkt versittlichend, indem er zur Arbeit und zu stetiger Pflichterfüllung im Dienste des Berufs anspornt. Diese erste Wirkung bleibt, wenn sonst die Bedingungen günstig sind, selbst da nicht aus, wo die Besitzlage dem Existenzminimum nahe liegt, und wo der Besitz selbst, weil er alsbald für die Noth des Daseins verwendet wird, keine sittliche Verwerthung zulässt. Darum ist dieser erste Effect, obgleich er fast ganz von selbstsüchtigen Motiven verhüllt wird, zweifellos der wichtigste, und für die Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung wirkt er unendlich viel mehr als alles was jemals der Reichthum durch gemeinnützige und humane Leistungen für das Wohl der Menschheit gethan hat.

Dennoch ist auch dieser zweite Effect, der des erworbenen Besitzes, von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Ein Zustand der Gesellschaft, in welchem alles was freiwillige Mildthätigkeit und freies Interesse für die geistigen Güter des Lebens heute schon leisten und, wenn sich der Reichthum erst seiner sittlichen Aufgabe überall mit der wünschenswerthen Klarheit bewusst geworden wäre, in noch viel höherem Masse leisten könnten, — ein Zustand wo alles dies durch staatlichen Zwang bewerkstelligt würde, wäre sicherlich ebenso wenig ein wünschenswerther, als die Umwandlung aller freien Berufsarbeit in eine unter öffentlicher Aufsicht stehende Lohnarbeit ein erstrebenswerthes sittliches Ziel sein kann. In beiden Fällen würde gerade ein Element verloren gehen was von besonderem ethischem Werth ist, die Freiheit der Leistung.

Es ist nun eine nothwendige Folge der Besitzvertheilung und der mit ihr Hand in Hand gehenden materiellen und geistigen Arbeitstheilung. dass jene beiden ethischen Wirkungen des Besitzes sich auch in dem Sinne ergänzen, dass, wo der erworbene Besitz zu den höchsten Leistungen befähigt, die ethische Wirkung des Erwerbs zurücktritt. Der Reiche,

der den ererbten oder durch die Leistungen fremder Kräfte gemehrten Reichthum durch gute Werke adelt, entbehrt ganz jener ethischen Wirkung der Arbeit, deren Erfolge den bescheidenen Handwerker beglücken. Nur in jener mittleren Lebenshöhe, wo der Erwerb auskömmlich genug ist, um über das eigene Bedürfniss hinaus den Besitz sittlichen Zwecken dienstbar zu machen, durchkreuzen sich beide Wirkungen.

Eben darum sind diese mittleren Lebenslagen in sittlicher Beziehung am günstigsten gestellt. Wenn sie der Herrschaft unsittlicher Antriebe am wenigsten erliegen, so ist dies desshalb nicht ihr eigenes, sondern des Schicksals Verdienst. Der Arme verliert leicht im Kampf um die Noth des Lebens die Lust zur Arbeit und sucht dann müheloser durch unsittliche Hülfsmittel zu erlangen was ihm das Glück versagt hat. Der Reiche ist, je leichter ihm die Glücksgüter zufliessen, um so mehr geneigt deren sittlichen Werth zu vergessen: er betrachtet sie als sein natürliches Recht, ohne der Pflicht zu gedenken, die dieses Recht auferlegt. Strebt jener unsittlich zu erwerben, so sucht dieser unsittlich zu vergeuden. Oft genug aber werden beide Stufen auch darin einander nahe gerückt, dass im Wechselspiel gesuchter und ungesuchter Glückszufälle unsittlicher Erwerb und Verbrauch sich die Hände reichen. Um so mehr bedarf eine Gesellschaftsordnung, die, wie es von der heutigen noch immer gesagt werden muss, die Entstehung jener Grenzlagen des Besitzes und, indem sie gegen unsittliche Formen des Erwerbs keinen zureichenden Schutz bietet, zugleich den raschen Uebergang aus der einen in die andere begünstigt, dringend einer Abhülfe, welche dahin gerichtet sein muss, das Mittelmass des Besitzes zum allgemeinen zu machen. Freilich würde hiermit nicht alles geleistet sein, sondern es ist ausserdem erforderlich, dass die noch immer weit verbreitete gedankenlose Ansicht, das Eigenthum sei ein Recht, welchem gar keine Pflicht gegenüberstehe, endlich einer sittlicheren Auffassung von dem Werth des Besitzes Platz mache.

Dieser Werth des Besitzes besteht aber einzig und allein darin, dass der Besitz das unerlässliche Hülfsmittel ist zur Erzeugung sittlicher Zwecke. Nur derjenige Erwerb ist daher sittlich, der mit diesen Zwecken in Uebereinstimmung steht, und nur derjenige Besitz ist sittlich, welcher, sei es direct sei es indirect (durch die Beschaffung der für sittliche Leistungen erforderlichen materiellen Unterlagen des Daseins), sittlich verwendet wird. Jede frivole oder unnütze Gütervergeudung, jede zwecklose oder nur zur Befriedigung egoistischer Wünsche geschehende Güteranhäufung ist zugleich eine unsittliche Handlung.

Es ist bemerkenswerth, dass noch immer das öffentliche Gewissen für die unsittlichen Formen des Erwerbs ein schärferes Auge hat als für die unsittlichen Formen des Verbrauchs. Den Dieb sperren wir ins Zuchthaus; der üppige Verschwender, der seinen Reichthum als ein seinen

Sinnen und Launen gespendetes Privilegium betrachtet, geniesst unter Umständen des besten Ansehens. Zum Theil entspringt wohl diese ungleiche Beurtheilung aus dem einigermassen berechtigten Motiv, dass Unrecht thun immer schwerer wiegt als das Rechte nicht thun; zu einem grossen Theil hat sie aber sicherlich in jener Anschauung ihre Quelle, dass das Eigenthum nicht nur an sich unantastbar, sondern dass auch seine Verwendung ein unantastbares, beinahe sogar der sittlichen Beurtheilung entrücktes Privilegium seines Besitzers sei.

2. Der Beruf.

Wie der Besitz materieller Güter ein nothwendiges Erforderniss des sinnlichen und eben desshalb auch des an die Sinnlichkeit gebundenen sittlichen Lebens ist, so ist es nicht minder ein sittliches Postulat, dass jeder Mensch einen Beruf habe, das heisst dass er in der regelmässigen Erfüllung bestimmter sittlicher Zwecke seine Lebensaufgabe erblicke.

In der Regel stehen Besitz und Beruf auch insofern im Zusammenhange, als der Beruf die Hülfsmittel gewährt, um Besitz zu erwerben. Doch ist dieser Zusammenhang kein nothwendiger. Der Beruf kann geübt werden, ohne dass er einen Besitzerwerb im Gefolge hat, und sogar so, dass er mit Opfern an Besitz verbunden ist: den grössten sittlichen Wohlthätern der Menschheit war ihr Beruf keine Quelle des Broderwerbs; und schon mancher materielle Wohlthäter seiner nothleidenden Mitmenschen hat in der mildthätigen Verwendung seines Besitzes seinen Beruf gesehen. Immerhin aber ist es für das Mittelmass sittlicher Befähigung eine der günstigsten Einrichtungen der Gesellschaftsordnung, dass dieselbe die Wahl des Berufs nicht ganz der individuellen Willkür freigegeben, sondern sie, abgesehen von dem Einfluss des Beispiels und der Sitte, durch den Zwang des Erwerbs geregelt hat.

Die Sittlichkeit des Berufs ist wie die des Besitzes an die Zwecke gebunden die er erfüllt. Jeder Beruf ist sittlich welcher sittlichen Zwecken dient, mag dies nun direct geschehen, durch die unmittelbare Betheiligung an den sittlichen Interessen der Menschheit, des Gesellschaftsverbandes, des Staates, dem der Einzelne angehört, oder indirect, indem die Zwecke die der Beruf erfüllt materielle oder geistige Unterlagen schaffen helfen, die zur sittlichen Cultur unerlässlich sind. In diesem Sinne ist jeder in irgend einer Weise nützliche Beruf, selbst der des um die Noth des Lebens ringenden Arbeiters, sittlich: er ist eine Theilkraft in dem ungeheuren Triebwerk sittlicher Kräfte, welche die sittliche Ordnung der Gesellschaft zusammensetzen. Auch ist es selbstverständlich, dass man den Begriff der nützlichen Arbeit hier nicht allzu enge fassen

darf: nicht bloss alles was dem intellectuellen Interesse dient gehört hierher als eines der werthvollsten Bildungsmittel sittlicher Fähigkeiten, sondern insbesondere auch die das Gemüth erhebende und läuternde Kunst oder selbst das durch zerstreuende Beschäftigung und Erholung zu strengerer Arbeit stählende Spiel können Gegenstände eines Berufs werden, der in dem Ganzen menschlicher Leistungen eine werthvolle Stelle einnimmt. Dieser praktische Gesichtspunkt ist es, den man wohl zuweilen im Auge hatte, wenn das Sittliche selbst dem Nützlichen gleichgesetzt wurde. Nach dem früher hierüber Gesagten bedarf es wohl kaum noch der Bemerkung, dass man dabei das Mittel mit dem Zweck verwechselt. Ein Beruf kann als mehr oder minder untergeordnetes Mittel sittlichen Zwecken dienen, ohne dass die Zwecke die er selbst verfolgt an sich sittliche sind*).

Die sittliche Werthschätzung des Berufs ist hiernach von zwei Momenten abhängig: erstlich von dem was der Beruf objectiv, für die Zwecke der Allgemeinheit leistet; und zweitens von dem was er subjectiv, für den im Berufe Arbeitenden selbst leistet in Folge der sittlichen Wirkungen die er auf ihn ausübt. Nach der ersten dieser Schätzungen bilden natürlich die Berufsformen eine unendliche Menge von Gradabstufungen von den direct auf die Herbeiführung sittlicher Zwecke gerichteten Berufsgattungen an bis zu den niedersten Bethätigungen des täglichen Lebens, die nur als entferntere Hülfsmittel der Sittlichkeit gelten können. Ganz anders verhält es sich mit der zweiten, der subjectiven Schätzung. Sie richtet sich allein nach der in dem gewählten Beruf — gleichgültig wie dieser beschaffen sei, insofern er nur überhaupt ein sittlicher ist — an den Tag gelegten Berufstreue. Es gibt wenige Hülfsmittel der individuellen sittlichen Bildung und Selbsterziehung, die es mit diesem an Wichtigkeit aufnehmen könnten. Eben desshalb aber veranlasst uns ein natürlicher sittlicher Takt, den sittlichen Werth eines Menschen nicht nach dem Werth des Berufs zu bemessen, den er ausübt und in dem er in so hohem Masse durch äussere Glücksumstände gehoben oder gehemmt wird, sondern nach der Treue, die er in dem durch Schicksal oder freie Wahl ihm zugefallenen Berufe, welches auch dieser sein möge, bethätigt.

In dieser subjectiven Hinsicht sind nun aber wieder die verschiedenen Berufsgattungen in sehr verschiedenem Masse dazu angethan durch ihre Ausübung sittlich zu wirken. Gerade die objectiv höher stehenden ermangeln hier vielleicht am meisten jener mit einer Art mechanischer Sicherheit wirkenden ethischen Antriebe zur Verstärkung des Pflichtgefühls, mit denen die äusserlichste und materiellste aller Berufsgattungen, das Handwerk, vor andern gesegnet ist. Je mehr die Arbeit des Künstlers oder Gelehrten auch in der Art ihrer Ausübung der freien Gunst des Augenblicks überlassen bleibt, um so leichter geschieht es, dass hier mehr

*) Vgl. hierzu die Kritik des Utilitarismus, Abschn. II, Cap. IV, S. 358 ff.

Willkür und Laune als wirkliche Pflichttreue die Thätigkeit regeln. Jene Zucht des Charakters, die der mechanische Arbeiter zu einem nicht geringen Theile schon der Natur seines Berufs verdankt, muss darum, wo ein freieres geistiges Schaffen die Lebensaufgabe ausmacht, oft erst durch einen mühsamen Kampf des Willens errungen werden, — ein Kampf in dem so manche Existenz untergeht, die, wenn sie die ebene Bahn eines einfacheren Lebensberufes gewandelt wäre, ihr Ziel nicht verfehlt hätte. Darum sind vor andern Berufsarten das Handwerk und — ein Beruf der in mehr als in dieser Beziehung dem Handwerk verwandt ist — das Beamtenthum, das in einer mittleren oder selbst niedereren Lebenslage der täglichen Pflicht ebenfalls mit mechanischer Pünktlichkeit nachlebt. die Träger jener Berufsehre, von deren beglückender Wirkung der auf den Höhen des Lebens stehende Cavalier oder Künstler keine Ahnung besitzt. So übt die sittliche Weltordnung ihre Gerechtigkeit. Da wo die objectiven sittlichen Werthe, die sie den Einzelnen hervorbringen lässt, nur geringe sind, lässt sie die subjectiven Werthe und die mit ihnen verbundene sittliche Zufriedenheit um so grösser werden. Wie kurzsichtig beurtheilt hier die grosse Menge, die nur auf den äusseren Erfolg sieht. Glück und Unglück des Daseins! Der grosse Künstler bezahlt die unvergänglichen Schöpfungen, die er in glücklichen Stunden seinem Genius abringt, vielleicht mit dem eigenen Seelenfrieden, und der Mann der strengen aber einförmigen Berufsarbeit empfindet im Genuss des Kunstwerks das Glück wirklich, das jener nur für Andere nicht für sich selbst zu schaffen vermochte.

Es ist eine der schlimmsten sittlichen Seiten unseres heutigen Gesellschaftszustandes, die mit andern Schäden desselben zusammenhängt. dass er das Handwerk, dieses Bollwerk der Berufsehre, zu vernichten oder — wo er es bestehen lässt — durch die Lockerung der Bande zwischen den Berufsgenossen, namentlich zwischen dem selbständigen Handwerker und seinem Gehülfen, und durch die Organisation aller Arbeit nach dem Muster der Fabrikarbeit sittlich zu verderben droht. Ob aus diesen in der gegenwärtigen Form sittlich unhaltbaren Verhältnissen das Handwerk von ehedem jemals wieder entstehen könne, ist zweifelhaft. Es mag sein, dass auch hier ein Beamtenthum, das mit dem wachsenden Umfang der Staatsthätigkeit in immer neue Gebiete einrückt, mit der Zeit bestimmt ist die leer gewordenen Stellen einzunehmen, um jene private Berufsehre des ehemaligen Handwerkers durch das Schwergewicht des öffentlichen Pflichtgefühls zu verstärken.

Ein so gewaltiger Erzieher zur Sittlichkeit der Beruf ist, eine ebenso schlimme Quelle des Unsittlichen ist die Berufslosigkeit, — um so schlimmer, weil sie die weitaus häufigste ist. Es ist aber auch in sittlicher Beziehung beachtenswerth, dass sie an jene beiden Lebenslagen

geknüpft zu sein pflegt, die schon mit Rücksicht auf die Besitzverhältnisse die gefährlichsten sind, an die des Minimums und des Maximums der Existenz. Den Dürftigen treibt die Verzweiflung oder die mit dem Mangel verbundene Verwilderung, den Reichen der Ueberfluss und die mit den Mitteln zu ihrer Befriedigung wachsende Genusssucht zur Berufslosigkeit. Doch selten bleibt es bei dieser, sondern der dem Menschen eingepflanzte Trieb zur Thätigkeit, ausserdem bei dem Armen die Noth, bei dem Reichen die durch den Genuss gesteigerte Erwerbssucht lassen nun unsittliche Berufsformen entspringen, die je nach der Lebenslage verschiedene Gestalten annehmen, in ihrer Endwirkung aber, in der Erzeugung von Schuld und Verbrechen, schliesslich zusammentreffen. Dass der Arme dabei in der Regel zuerst mit der Rechtsordnung in Conflict geräth, ist eine unvermeidliche Wirkung seiner Lebenslage. Dem Reichen stehen so mannigfache erlaubte oder wenigstens der strafrechtlichen Verfolgung sich entziehende Hülfsmittel zur Befriedigung unsittlicher Wünsche zu Gebote, dass ihn meist nur die unerbittliche Consequenz der sittlichen Verschuldung dem wirklichen Verbrechen in die Arme führt. Auch hier kann aber unsern heutigen Gesellschaftszuständen ein ähnlicher Vorwurf ungleicher sittlicher Beurtheilung nicht erspart werden, wie er uns bei dem Urtheil über unsittlichen Erwerb und Verbrauch des Besitzes entgegentrat. Das Sprichwort ist vielleicht ungerecht, wenn es meint, dass man die kleinen Spitzbuben hängt und die grossen laufen lässt. Das wirkliche Verbrechen wird — dank dem freieren Rechtsgefühl unserer Zeit — so ziemlich überall von der Gerechtigkeit verfolgt und, wo es entdeckt wird, von der Strafe ereilt. Aber unser Gewissen ist noch allzu stumpf solchen sittlichen Verschuldungen gegenüber, die von keiner Strafe getroffen werden können, weil sie kein Rechtsgesetz verletzen. Hier besteht das wirksamste und freilich mit Rücksicht auf den Schutz der Freiheitsgüter nur mit Vorsicht anzuwendende Mittel zur Schärfung des öffentlichen Gewissens in Massregeln der Gesetzgebung gegen den unsittlichen Gebrauch der Freiheit. Wo der Wucher und das Glücksspiel mit Strafe bedroht sind, da hören auch die Wucherer und Spielunternehmer auf zu jener Gesellschaft zu gehören, die man manchmal mit einer merkwürdig weitherzigen Bedeutung des Wortes die „anständige“ nennt. Gerade in solchen Fällen ist es weniger die Strafe an sich als das Moment der rechtlichen Verpönung, welches eine sittlich reinigende Wirkung ausüben kann.

Eine andere wichtige Massregel, die aber nicht sowohl einem unsittlichen Beruf als dem unsittlichen Betrieb an sich berechtigter Erwerbs- und Berufsarten steuern kann, ist der Uebergang der letzteren aus den Händen privater Unternehmer in die öffentlicher Körperschaften, insbesondere des Staates. Dieses Mittel wird namentlich überall da als ein letztes Radicalmittel anzusehen sein, wo die Berufsform — wie dies vielfach beim Fabrikarbeiter der Fall ist — den Unternehmer zu über-

mässiger und daher unsittlicher Ausbeutung fremder Arbeitskräfte anreizt, während zugleich eine öffentliche Ueberwachung und Sicherstellung nicht in zureichender Weise möglich ist. Berufsformen, die im individuellen Betrieb unvermeidlich unsittliche Folgen herbeiführen, sollten aufhören als individuelle Berufsformen zu existiren.

3. Die bürgerliche Stellung.

Jedes zum vollen Besitz seiner Freiheitsrechte gelangte Mitglied einer Gemeinschaft hat neben seinem persönlichen einen öffentlichen Beruf. Wir pflegen von einem solchen in der Regel allerdings nur dann zu reden, wenn der persönliche Beruf selbst den Zwecken des öffentlichen Lebens dient, also bei dem Staatsoberhaupt, den Staats- und Gemeindebeamten, den Volksvertretern u. s. w. Aber in gewissem Grade wird jedem selbständigen Mitglied eines Gemeinwesens in den bürgerlichen Rechten und Pflichten die ihm zukommen auch der Beruf zu Theil jene Rechte auszunützen und diese Pflichten auf sich zu nehmen.

Die auf solche Weise stets in bestimmten socialen Rechten und Pflichten bestehende bürgerliche Stellung ist nun in ihren allgemeinsten Unterschieden von dem Besitz, in ihrer näheren Umgrenzung aber von dem persönlichen Beruf abhängig. Der Besitz ist hier von massgebendem Einflusse, weil die Pflichten die dem Einzelnen auferlegt werden können und demnach auch die Rechte die er beanspruchen darf von der Leistungsfähigkeit abhängen, die ihm neben der Erfüllung seiner persönlichen Berufspflichten gegenüber der Gesammtheit übrig bleibt. Wo alle Arbeit in der Befriedigung der täglichen Lebensbedürfnisse aufgeht, da bleibt für öffentliche Interessen nur ein spärlicher Raum. Darum scheiden sich überall mindestens für eine lange Zeit der politischen Entwicklung alle Staatsbürger nach Massgabe der Besitzgrösse in die beiden Classen der politisch Einflusslosen und der Einflusshabenden, aus welchen letzteren sich dann wieder als eine besondere, aber nicht immer scharf abgegrenzte Classe die der Regierenden trennt, welche aus denen besteht, deren persönlicher Beruf ganz oder theilweise mit einem öffentlichen Berufe von massgebender Bedeutung zusammenfällt.

Naturgemäss kann aber die reine Scheidung nach dem Besitz nicht dauernd vorhalten. Die Einflusslosen streben nach Einfluss. So lange dies ohne eine entsprechende Verbesserung ihrer Besitzlage geschieht, entspringen hieraus sociale Kämpfe von um so bedenklicherer Art, als den Fordernden eine dem Einfluss den sie verlangen entsprechende öffentliche Leistungsfähigkeit nicht zur Seite steht. Nur durch eine allgemeine Verbesserung der Besitzverhältnisse werden daher die niederen Classen allmählich in eine Lage gelangen können, welche solchen politischen For-

derungen einen erhöhten Nachdruck verleiht. Indessen ist aber von einer andern Seite her bereits jene ursprüngliche Abstufung der bürgerlichen Stellung, welche nur nach den Besitzverhältnissen sich richtet, hinfällig geworden. Indem gerade die Classe der Regierenden heutzutage in vorwiegendem Masse aus Angehörigen einer mittleren Besitzlage hervorgeht, hat hier in dem Einfluss auf die bürgerliche Stellung überhaupt der Beruf über den Besitz den Sieg davon getragen; und sollte es je zu einer grösseren Ausgleichung der Besitzverhältnisse wenigstens in dem Sinne kommen, dass jene sittlich gefährlichste Lebenslage die dem Existenzminimum naheliegt zu bestehen aufhört, so wird voraussichtlich diejenige Fixirung der bürgerlichen Stellung, die nur vom Besitz abhing, vollständig durch eine solche ersetzt sein, die nur noch vom Berufe bestimmt ist. Unser heutiges Gesellschaftssystem trägt deutlich die Spuren eines Uebergangsstadiums, in welchem aber die Tendenz zur reinen Berufsordnung bereits vorwaltet.

Dass der persönliche Beruf zugleich die bürgerliche Stellung bestimmt, und dass daher wie in dem ersteren so auch in der letzteren gewisse Unterschiede immer bleiben werden, dies ist ein ebenso unveräusserliches Naturgesetz der menschlichen Gesellschaft, wie es ein Gesetz des physischen Organismus ist, dass verschiedene Organe verschiedene Functionen erfüllen und desshalb auf das Ganze einen verschiedenen Einfluss ausüben. Ist es doch der persönliche Beruf, der in ungleich höherem Masse als der Besitz die öffentliche Leistungsfähigkeit bestimmt, indem von ihm vorzugsweise jene Kenntnisse und Fähigkeiten abhängen, die ein Urtheil über öffentliche Angelegenheiten und so weit erforderlich eine active Theilnahme an denselben gestatten.

Ist hiernach das Mass allgemeiner Rechte und Pflichten, das dem Einzelnen nach seiner bürgerlichen Stellung zukommt, ein verschiedenes und nie nach abstracten Forderungen sondern lediglich nach der politischen Leistungsfähigkeit einer Berufsclasse zu bemessen, so kann nun aber auch das politische Pflichtgefühl und die sittliche Wirkung die es auf die Persönlichkeit ausübt kein absolut gleiches sein. Naturgemäss wird dasselbe am meisten da sich entwickeln können, wo öffentlicher und persönlicher Beruf zusammenfallen. Darum sind Lebensstellungen dieser Art, und dies um so mehr je grösser der persönliche Einfluss und damit auch die persönliche Verantwortlichkeit ist, vor allem geeignet Pflichtgefühl und Gemeinsinn fortwährend wach zu erhalten. Es wäre absurd jenes unausgesetzt rege Interesse für die Fragen des allgemeinen Wohls, das für den Beamten und Politiker zur schuldigen Pflicht wird, von dem bescheidenen Handwerker oder dem in seiner Phantasiewelt lebenden Künstler auch nur zu erwarten.

Je mehr aber auf diese Weise durch den Zwang des Berufs die Entwicklung der politischen Tugenden fast als ein Vorrecht Einzelner er-

scheint, um so wichtiger ist es, dass es bestimmte Pflichten und Rechte gibt, die allen Staatsbürgern gemeinsam sind, und die Jedem wenigstens von Zeit zu Zeit seinen öffentlichen Beruf vor die Seele führen. Auch hier aber gilt die Regel: je grösser die auferlegte Pflicht ist, um so stärker werden die Bande der sittlichen Gefühle die den Einzelnen an das Object seiner Pflicht fesseln. Augenfällig bestätigt sich dies an der ungeheuren Verschiedenheit des ethischen Einflusses, den die einzelnen staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten auf die Entwicklung der Eigenschaften des Gemeinsinns und der Vaterlandsliebe besitzen. Die Ausübung des Wahlrechts, die Steuerpflicht, die Pflicht zur Annahme gewisser Ehrenämter sind unter gewöhnlichen Verhältnissen — abgesehen davon dass auch sie zumeist auf gewisse Classen beschränkt bleiben — schon desshalb von fragwürdigem Einflusse, weil viele von ihnen allzu vorübergehender Art sind, andere aber, wie die Steuerpflicht, für sich allein nur die persönlich lästige Seite der Pflichtleistung in den Vordergrund treten lassen, so dass sicherlich diejenigen falsch speculiren, die von einer Heranziehung auch der ärmsten Classen zur Steuerpflicht eine Erhöhung ihrer patriotischen Gefühle erwarten.

Nur eine allgemeine bürgerliche Pflicht gibt es, welcher im höchsten Masse die Eigenschaft innewohnt durch die Grösse der Pflicht die sie verlangt Gefühle der Hingabe wachzurufen, die stark genug sind um entgegengesetzte Neigungen, die natürlich auch hier nicht immer fehlen, hintanzuhalten: dies ist die Pflicht des Waffendienstes für das Vaterland, eine Pflicht die zugleich eines der grössten politischen Rechte, das der Vertheidigung des Staates und der Anwendung der dazu erforderlichen, dem friedlichen Bürger versagten Gewaltmittel in sich schliesst. Darum kann aber freilich der Waffendienst diese Wirkung auch nur dann ausüben, wenn er eine allgemeine Pflicht ist, in deren Lasten und Gefahren alle Staatsbürger, welches sonst ihr Beruf sein möge, einander gleichstehen.

Ob dereinst der Traum eines „ewigen Friedens“, der diese Pflicht hinfällig machen würde, Verwirklichung findet, mag hier dahingestellt bleiben*). Nur so viel ist gewiss, dass der Eintritt eines solchen Zustandes kaum wünschenswerth wäre, so lange wir uns nicht im Besitz anderer Hülfsmittel befinden, welche die Lücke patriotischer Pflichterziehung, die das Aufhören des ernsten Waffendienstes und der steten Kampfbereitschaft für das Vaterland lassen würden, ausfüllen könnten. Möglich ist es ja, dass jene Hülfsmittel aus einer reiferen und allgemeineren sittlichen und politischen Erziehung des Volkes allmählich hervorgehen werden. So lange die letztere noch nicht existirt, muss es aber doch gesagt werden, dass die Uebel die der Krieg mit sich bringt wahrscheinlich geringer

*) Vgl. hierüber unten Cap. IV, 2.

anzuschlagen sind, als es gegenwärtig noch der Verlust des mächtigsten allgemeinen Erziehungsmittels zu patriotischem Pflichtgefühl sein würde. Auch hier mag es sein, dass der Zweck aufhört, wenn man des Mittels nicht mehr bedarf. Wird dereinst der „ewige Friede“ zur Wirklichkeit, so wird dem gesteigerten Rechtsbewusstsein, das ein solcher Zustand voraussetzt, sicherlich auch ein allgemeiner gewordenes politisches Pflichtbewusstsein nicht fehlen, das jener äusseren Erziehungsmittel entbehren kann.

4. Die geistigen Interessen.

Wie für die bürgerliche Stellung, die der Einzelne einnimmt, so sind auch für seine Theilnahme an den allgemeinen geistigen Interessen Besitz und Beruf von massgebendem Einflusse. Ein Ueberschuss des Erwerbs über das zur Fristung des Daseins erforderliche Mass ist unerlässlich, wenn geistige Interessen überhaupt sollen entstehen können. Der Beruf aber muss zu der Beschäftigung mit ihnen Zeit und Kraft übrig lassen, wenn trotz etwa vorhandenen Ueberflusses materieller Güter das geistige Leben nicht dennoch verkümmern soll. So tritt auch hier von Seite des Individuums an die Gesellschaftsordnung eine Forderung heran die Befriedigung heischt, falls jener Ordnung überhaupt der Charakter einer sittlichen zukommen soll, die Forderung dass sie Jedem, dem es nicht an dem eigenen Willen zu redlicher Arbeit fehlt, die Möglichkeit einer Existenz biete, die der geistigen Güter des Daseins nicht völlig entbehre. Der Staat muss nicht nur darauf bedacht sein, dass denjenigen die in seinem Dienste arbeiten die zur Theilnahme an geistigen Interessen erforderliche Freiheit bleibe, sondern er hat auch den privaten Arbeitsverkehr in diesem Sinne in seine schützende Obhut zu nehmen.

Die geistigen Interessen selbst aber können nun so wenig wie Besitz und Beruf für alle Menschen gleich sein. Die Verschiedenheiten von Anlage und Bildung machen hier, abgesehen von den neben ihnen noch übrig bleibenden Unterschieden der Besitz- und Berufsverhältnisse, ihre Rechte geltend. Doch ist es überhaupt nicht der Umfang der geistigen Interessen sondern die Energie, mit welcher dieselben zur eigenen Gemüthsbildung verwendet werden, die ihren sittlichen Werth ausmacht. Die geistigen verhalten sich in dieser Beziehung nicht anders als die materiellen Güter. Wie der bescheidene Handwerker im Genusse seines mässigen Erwerbs oft zufriedener ist als der Millionen besitzende Kaufmann, dessen Sorgen und Pflichten mit der Grösse der Summen über die er verfügt zunehmen, so kann die Hingabe an die einfachsten religiösen Ideen dem leiblich und geistig Armen mehr innere Erhebung gewähren als dem auf der Höhe des Lebens stehenden Reichen die Beschäftigung mit den Schätzen der Kunst und Literatur. Nicht wo, in welchem Umfang und

in welchen Gebieten, sondern wie, mit wie viel Ernst und innerem Erfolg, der Einzelne theilnimmt an dem geistigen Gesammtleben der Menschheit — das ist die Frage, die über den sittlichen Werth seines Interesses entscheidet, weil hiervon allein die sittliche Gesinnung und damit das Glück abhängt, das von jener Theilnahme an den geistigen Gütern ausgeht.

Von diesem Gesichtspunkte aus sind zugleich die Stufen zu beurtheilen, in denen sich, wie das geistige Leben selbst, so auch die Theilnahme an den allgemeinen geistigen Interessen entwickelt. Die erste und allgemeinste dieser Stufen ist die des religiösen Interesses. In der Form der Religion treten überall zuerst an den Menschen die Vorstellungen und die Fragen heran, die über den beschränkten Gesichtskreis seines täglichen Lebens hinausreichen. Sie bleibt fortan die Form, in der sich auch derjenige dem alle höheren Interessen der geistigen Cultur versagt bleiben eins weiss mit seinen Mitmenschen. Die Religion beseitigt darum, wo sie nicht selbst verweltlicht und fremdartigen Zwecken dienstbar geworden ist, geflissentlich die Grenzen zwischen arm und reich, vornehm und gering, wissend und unwissend. Die Wahrheit über die schliesslich auch alle Wissenschaft nicht empordringen kann: dass der Einzelne nicht für sich selbst lebt, sondern dass er mit seinem Einzeldasein in einer allgemeinen geistigen Gemeinschaft aufgeht, mit den endlichen Zwecken die er verfolgt unendlichen Zwecken dient, deren letzte Erfüllung seinem Auge verborgen bleibt, — diese Wahrheit predigt die Religion jedem Gemüth. Sie bringt sie zumeist in verhüllten symbolischen Formen zum Ausdruck, die aber darum doch ihres Eindrucks nicht minder sicher sind, als wenn ihre Sprache die der vollbewussten Erkenntniss wäre. Wenn daher die Religion je ihre Mission als Erziehungsmittel zur Sittlichkeit vollendet hätte, als geistiges Bindemittel der Menschheit und als allgemeinste Verkünderin jener grössten sittlichen Wahrheit, ohne die kein Leben lebenswerth ist, könnte sie niemals entbehrt werden.

Als nächste Stufe geistigen Interesses tritt zu der Religion die Kunst. Auch sie ist in ihren einfacheren Formen noch eines weit sich erstreckenden, alle Berufsclassen umfassenden Einflusses fähig, obgleich hier schon Bedingungen specifischer Vorbildung, die nicht jeder Berufsform in gleicher Weise zu Gebote stehen, einen grösseren Einfluss gewinnen. Wenn es daher auch als eine öffentliche Aufgabe angesehen werden muss, welcher unsere Zeit leider noch wenig gerecht wird, dass die Kunst so viel als möglich zum Gemeingut gemacht werde, so bringt es doch die ungeheure Gradabstufung des künstlerischen Schaffens, die auch dem Verständniss und Genuss die verschiedensten Bedingungen stellt, mit sich, dass nicht jedes Kunstwerk für Jeden da ist. Als allgemeingültige Formen werden hier vor allem diejenigen im Vordergrunde stehen, die an die gemeinsamen

religiösen Anschauungen sowie an den gemeinsamen Schatz nationaler Erinnerungen anknüpfen. Die religiösen und die der Volksgeschichte entnommenen Darstellungen der Kunst besitzen überdies die glückliche Eigenschaft, dass hier das wahre Kunstwerk allen geistigen Bildungsstufen Anregung bietet: Jeder entnimmt ihm Gefühle, die in ihrer Richtung vermöge der Natur des dargestellten Gegenstandes übereinstimmen; aber Jeder schöpft diese Gefühle in der seiner eigenen Bildung angemessenen Form. Die reichere Bildung bringt manches hinzu, was dem minder entwickelten Kunstsinn entgeht. Dafür gebietet dieser zumeist über eine Frische und Kraft der Gefühle, die ihn für jenen Verlust von dem er nichts weiss reichlich entschädigen können.

Die dritte Stufe geistiger Interessen ist die der Wissenschaft. Ihrer Natur nach ist die Wissenschaft unter allen Förderungsmitteln geistiger Bildung am meisten exclusiv. Ganze Gebiete derselben fordern eine geistige Anspannung und eine Concentration der Beschäftigung, dass selbst die rein receptive Aneignung immer auf eine kleine Minderzahl beschränkt bleiben wird. Dieser Umstand wirkt nicht bloss dadurch nachtheilig, dass er von gewissen Seiten des geistigen Interesses Viele ganz ausschliesst; schlimmer ist es vielleicht, dass durch diese Anspannung der Leistungen leicht der berufsmässige Betrieb der Wissenschaft zu einer mehr handwerksmässigen als freien geistigen Thätigkeit wird. Gerade die Gegenstände des allgemeinen geistigen Interesses, Religion, Kunst und Wissenschaft, ertragen aber einen handwerksmässigen Betrieb nicht, ohne ihren eigentlichen Werth einzubüssen. Die Religion wird auf diese Weise zu äusserem Formelkram, Kunst und Wissenschaft wandeln sich, die erstere offenkundig, die letztere heimlich, in wirkliches Handwerk um. In dieser Gestalt können sie beide für das tägliche Leben, das wissenschaftliche Handwerk ausserdem noch durch die Hülfe die es der wirklichen Wissenschaft gewährt für die Pflege der geistigen Interessen nützlich sein, an diesen Interessen selbst aber haben sie keinen Antheil mehr. Für die Kunst ist das allerwärts anerkannt; nur die Schätzung der Wissenschaft leidet noch gelegentlich unter dem Einfluss einer utilitarischen Lebensauffassung.

Gibt es nun aber auch unter den eigentlichen Wissenschaften viele, wie die Philosophie, Mathematik, Sprachwissenschaft, die immer nur einem engeren Kreis sich erschliessen können, so bleiben doch, ähnlich wie bei der Kunst, gewisse Gegenstände, die, wenn auch nicht für Jeden in gleichem, so doch für Jeden in gewissem Umfang und in einer je nach der Stufe der Bildung wieder abweichenden Weise als Träger und Hülfsmittel des geistigen Interesses dienen sollten. Keine Ahnung zu besitzen von dem Lauf der Naturereignisse in den er doch selbst überall verstrickt ist, unkundig zu sein der bürgerlichen Ordnung der er angehört und ihres Verhältnisses zu andern Ordnungen der menschlichen Gesellschaft, nichts

zu wissen von der Vorgeschichte des eigenen Volkes und der gesammten vom Licht der Cultur beleuchteten Vergangenheit der Menschheit, — dies sollte überall als unwürdig empfunden werden eines Menschen, der überhaupt auf geistige Interessen Anspruch macht. Naturkunde, Staatslehre und Geschichte sind so die drei Gebiete, welche die Grundlagen einer wahren allgemeinen Bildung abgeben sollten. Für die höhere Stufe der durch Besitz, Beruf und Einfluss Hervorragenderen treten ausserdem Philosophie, Sprachwissenschaft und Culturgeschichte hinzu, selbstverständlich mit gleichzeitig umfassenderer Beherrschung der drei vorgenannten allgemeinsten Bildungsfächer, namentlich derjenigen unter ihnen die dem eigenen Beruf oder dem durch ihn eröffneten Gesichtskreise näher liegen. Man wird nicht leugnen können, dass wir von einem Zustande, der in dieser Beziehung auch nur die mässigsten Erwartungen befriedigt, noch ziemlich weit entfernt sind. Wie Manchen gibt es unter den Gebildeten nicht nur sondern unter den „Gelehrten", der von der Natur nicht viel mehr weiss als was ihm unmittelbar in die Sinne fällt, von dem Staat was ihn ein flüchtig gelesener Zeitungsartikel kennen lehrt, von der Geschichte was dürftige Schulerinnerungen in ihm zurückgelassen haben.

In ihrer ethischen Wirkung unterscheiden sich jene drei Fundamente allgemeiner Bildung wesentlich von einander. Die Naturkunde weckt in der Verfolgung der unverbrüchlichen Verkettungen der Naturcausalität den Sinn für strenge Gesetzmässigkeit, und sie erhöht die ethische Seite der ästhetischen Natureinflüsse, indem sie den Eindruck des Ganzen durch die verständnissvolle Aufmerksamkeit auf das Einzelne hebt. Die Staatslehre verleiht den sonst mit gewohnheitsmässiger Gedankenlosigkeit geübten bürgerlichen Pflichten einen höheren Werth, indem sie jede einzelne persönliche Leistung unter dem Gesichtspunkte des allgemeineren Zweckes dem sie dient auffassen lässt. Die Geschichte endlich erweitert diese Theilnahme an den Gesammtinteressen über den Umkreis der unmittelbaren Gegenwart hinaus, indem sie einen Blick auf die höchste geistige Gemeinschaft eröffnet, in welcher alles einzelne Leben und Streben aufgeht. So steht jedes dieser grossen Wissensgebiete wieder zu einer der drei Hauptseiten sittlichen Lebens in nächster Beziehung: die Beschäftigung mit der Natur dient, falls sie nur nicht bloss in einer äusseren mechanischen Uebung von Gedächtniss und Verstand aufgeht, vor allem der subjectiven ethischen Ausbildung; die Staatslehre erzieht den Sinn für allgemeine sociale Pflichten; die Geschichte aber nimmt noch einmal alle sittlichen Kräfte in Anspruch, indem sie an den wandelbaren Schicksalen der Einzelnen und der Völker die Idee einer allgemeinen ethischen Entwicklung der Menschheit zum Bewusstsein erweckt.

Zu diesen unentbehrlichen Grundlagen der geistigen Bildung fügen diejenigen Wissensgebiete, welche wir als die Fundamente der höheren Bildung bezeichneten, Philosophie, Sprachwissenschaft und Culturgeschichte,

keine wesentlich neuen ethischen Momente hinzu. Aber indem sie Natur und geistiges Leben zu einem umfassenderen Bilde vereinigen und die Kenntniss dieses Bildes im einzelnen bereichern, verleihen sie den sittlichen Einwirkungen eine grössere Macht und erheben die mehr instinctive Form des Einflusses, die der vorigen Stufe eigen war, zu klarerem Bewusstsein. So besitzt die Sprachwissenschaft theils durch sich selbst theils durch die Schätze des Denkens und künstlerischen Schaffens die sie erschliesst die einzigartige Fähigkeit, in die Geisteswelt fremder Völker und ferner Zeiten unmittelbar einzuführen. Die Culturgeschichte — dieses Wort in jenem weiteren und gleichzeitig erschöpfenderen Sinne genommen, in welchem es ganz besonders auch die Geschichte der Kunst und Wissenschaft umfasst — gibt dem Gemälde der allgemeinen Geschichte erst jenen reicheren Hintergrund und jene lebensvollere Gestaltung, mittelst deren sie einen tieferen Blick in das Walten der geschichtlichen Gesetze eröffnet. Die Philosophie endlich führt auf die letzte Höhe der Betrachtung, von der aus dem Einzelnen sein Werth gewahrt bleibt, auf der es aber doch zugleich in seiner Sonderung verschwindet, um in einer allgemeinen ethischen Weltanschauung seine Stelle zu finden. Was die niederere Stufe der Bildung in dem Ganzen der Natur und in dem Zusammenhang der Geschichte mehr ahnend erfasst als wirklich erkannt hat, das bringt die Philosophie zu bewusster Gestaltung. Darum ist unter allen Wissenschaften am meisten die Philosophie ein Vorrecht, aber auch eine unerlässliche Ergänzung der höheren Bildung. Es gibt kein sprechenderes Symptom für eine Bildung die auf Irrwegen wandelt als die Erscheinung, dass der weitere Kreis der Gebildeten eine unverstandene oder allzu leicht verständliche Philosophie cultivirt*), während die sogenannten Gelehrten sich ohne alle Philosophie behelfen, natürlich um gelegentlich von dem kleinen Fenster aus, durch das sie die Welt betrachten, dennoch zu philosophiren. Wenn die „Philosophen“ an dieser Signatur der Zeit selber die Schuld tragen, so ändert dies nichts an der Sache: jede Zeit bringt die Menschen hervor, die sie brauchen kann, und die nicht zu ihr passen lässt sie wirkungslos untergehen.

Wenn Religion, Kunst und Wissenschaft in der allgemeinen Entwicklung des geistigen Lebens die drei Stufen bezeichnen, in denen der Einzelne wie die Völker successiv mit den geistigen Interessen in Berührung treten, so ist nun aber selbstverständlich diese Aufeinanderfolge nicht in dem Sinne zu nehmen, dass die frühere Stufe verschwände, wenn

*) Eine solche Philosophie führt zuweilen den passenden Titel „Modephilosophie“. Wem würde es beikommen, von einer Modephysik, Modeastronomie u. dgl. zu reden? Dass eine Wissenschaft unter dem Gesichtspunkte der Mode, dieser vergänglichsten und werthlosesten Abart der Sitte, betrachtet wird, ist das vernichtendste Urtheil das man über sie fällen kann.

die nächste zu ihr hinzutritt oder ihre vollkommenere Ausbildung erreicht. Im Gegentheil, die Geschichte der Cultur lehrt eindringlich, dass nicht nur die folgende Stufe jedesmal reiche Anregung aus der vorhergehenden schöpft, sondern dass sie auch ihrerseits wieder meist fördernd und lenkend auf dieselbe zurückwirkt. So ist die Kunst aus dem religiösen Cultus hervorgegangen, und fortan fliessen ihr aus dieser Quelle neue gewaltige Motive zu. Aber sie hat auch zu einem nicht geringeren Theile veredelnd und läuternd auf die religiösen Gefühle zurückgewirkt. Wer möchte die Fülle von Anregungen und Stimmungen missen, welche die Religion aus bildender Kunst, Musik und Poesie geschöpft hat? Wenn nicht minder die Wissenschaft auf religiösem Boden ursprünglich wurzelt, so ist darum doch auch die intellectuelle Verarbeitung der religiösen Fragen nicht bloss, wie es einer oberflächlichen Betrachtung manchmal erscheint, eine der mächtigsten Waffen gegen die Gebundenheit religiöser Ueberlieferungen, sondern nicht weniger bedeutsam sind hier die ungeheuren Wechselwirkungen fördernder Art, die sich hinter jenem Kampf gegen überlebte religiöse Vorstellungen verbergen. Ist doch die ganze Denkweise der neueren Metaphysik von Descartes an von der vorangegangenen theologischen Speculation beeinflusst. Wie mächtig wirkt, für Jeden sichtbar dem hinter der äusseren Hülle nicht der tiefere Gehalt der Anschauungen verschwindet, der Geist religiöser Hingabe in einem so unabhängigen Denker wie Spinoza! Dass dem religiösen Gefühl aus dieser Quelle wissenschaftlichen Denkens immer neue Anregungen gekommen sind, kann nur derjenige verkennen der nichts davon wissen will, dass auch die Religion nicht ohne Entwicklung, ohne fortwährende Anpassung an die sonstigen Bedingungen des geistigen Lebens bestehen kann. Die Wissenschaft, vor allen die Philosophie ist es die diesen fortwährenden Process der Umbildung der religiösen Ideen vermittelt, wie dies namentlich das grösste Ereigniss lehrt, in welchem sich jener Einfluss in der Neuzeit bethätigt hat, die Reformation.

Die analogen Wechselbeziehungen zwischen Kunst und Wissenschaft bedürfen kaum mehr der Hervorhebung. Sie sind allseitig anerkannt. Wie ungeheure Gebiete hat allein die Geschichte den höheren Formen der Kunst erschlossen! In dem Verständniss des inneren Zusammenhangs der Charaktere und Begebenheiten nimmt das künstlerische Auffassungsvermögen zumeist mit sicherem Takt voraus was die spätere Erforschung erst mühselig bestätigt, und die Belebung der Wirklichkeit in Natur und Geschichte weckt so nicht nur das Interesse an den Gegenständen, sondern es stellt auch erst einen überall greifbaren Zusammenhang her, während sich der Arbeit des Verstandes allzu sehr das Ganze in seine einzelnen Bestandtheile auseinanderlegt. Darum ist für alle die Regionen der Wissenschaft, bei denen es nicht bloss auf eine peinliche Zergliederung von Anschauungen und Begriffen sondern auf eine die Wirklich-

keit geistig reconstruirende Verbindung ankommt, die wissenschaftliche zugleich eine künstlerische Thätigkeit; und selbst auf den übrigen Gebieten bleibt derjenige, der nicht mindestens in der Darstellung des Gefundenen einen Hauch künstlerischer Phantasie verspürt, ewig ein Handwerker.

Es ist merkwürdig, dass trotz dieser unzweifelhaften Wechselwirkungen zuweilen eine jener drei Gestaltungen, nämlich die der Religion, als eine allmählich verschwindende angesehen worden ist, indem man jene Stufe geistigen Interesses, welche ausschliesslich in religiösen Bethätigungen des Geistes ihre Befriedigung findet, für eine aussterbende hielt, wobei dann Kunst und Wissenschaft ganz in die leer gewordene Stelle einrücken und nun selbstverständlich auch ihrerseits von den mannigfachen Beziehungen sich lösen sollen, die sie gegenwärtig noch zu dem religiösen Leben darbieten. Es mag hier ununtersucht bleiben, ob hierbei nicht namentlich der Kunst ihre werthvollsten Wirkungen abhanden kämen, ob z. B. kirchliche Musik in der Form einer blossen Anempfindung an ein fremd gewordenes Gefühl einen mit der Stärke der wahren Empfindung irgend vergleichbaren Werth hätte. Auch die noch zweifelhaftere Frage, ob eine allgemeine Kunst- und Wissenschaftsbildung, wie sie hier vorausgesetzt wird, möglich wäre, und ob der „ideale Zustand“ den man dabei vor Augen hat nicht im Effect darauf hinausführte, dass er dem geistig Reichen jedenfalls zu dem was er schon besitzt nichts hinzufügt, dem geistig Armen aber alles nimmt was er überhaupt hat, — auch diese Frage soll hier nicht erörtert werden. Der entscheidende Punkt liegt nicht in diesen äusseren Folgen, die, wären sie auch noch so bedauernswerth, doch hingenommen werden müssten. Der Grundirrthum besteht vielmehr in der Meinung, dass die Religion eine primitive durch die Wissenschaft zu verdrängende Anschauungsform sei, — eine Meinung die allenfalls für die nichtreligiösen Bestandtheile des Mythus, für die Religion selbst aber nicht zutrifft. Dass vielmehr die aus ihren mythischen Umhüllungen zwar langsamer als die Wissenschaft, aber im allgemeinen doch in völlig übereinstimmender Weise sich lösenden religiösen Ideen ein geistiges Gebiet von selbständigem und bleibendem Werthe sind, das zeigt gerade die ethische Selbstbesinnung. Die Ethik, will sie nicht an einzelnen äusseren Erscheinungsformen des Sittlichen kleben bleiben, sondern den letzten und dauernden Quellen desselben nachgehen, muss als die unvergänglichste, allen individuellen und socialen Strebungen selbst wieder die Richtung gebende Triebkraft des sittlichen Lebens den Trieb nach einem Ideal anerkennen, zu welchem die durch die sittliche Handlung geschaffene Wirklichkeit hinstrebt, ohne es jemals erreichen zu können. Damit wird das Ideal zu einem transcendenten und doch in den sittlichen Trieben selbst überall dem menschlichen Geiste immanenten, in der Entwicklung des sittlichen Geistes seiner Erfüllung in unbegrenztem Fortschritte sich annähernden.

Dies transcendente sittliche Ideal stellt nun die Religion jeweils in der einer gegebenen Stufe der Sittlichkeit und der geistigen Bildung entsprechenden Form dar. Da die Religion der Vorstellungswelt des Menschen angehört, so ist es unvermeidlich, dass auch sie von den Mängeln nicht frei ist, die der Wirklichkeit des sittlichen Lebens anhaften. Aber ihr Ideal ist doch jederzeit vollkommener als die Wirklichkeit, und so bleibt ihr die Idee, dass es ein Ideal geben müsse, an das keine Wirklichkeit heranreiche, als eine allen Entwicklungen gemeinsame und unverlierbare. Mag die philosophische Ethik schliesslich in dem nie rastenden Streben nach dem Ideal vielleicht die einzige reale Bedeutung desselben erblicken wollen: das Ideal als solches wird dadurch nicht aufgehoben. Vielmehr bringt diese Anschauung nur die lebendige Wirklichkeit in um so innigere Beziehung zu der idealen Welt der Religion und sichert so um so mehr den reinen idealen Werth der letzteren.

Wenn gleichwohl unter allen geistigen Interessen das religiöse unverkennbar am meisten in Gefahr steht unter der Zunahme der sonstigen Hülfsmittel der geistigen Bildung vorübergehend Noth zu leiden, so gibt es dafür hauptsächlich zwei leicht ersichtliche Gründe. Der erste besteht in der Verflachung der künstlerischen und wissenschaftlichen Interessen. Gerade hier zeigt es sich augenfällig, wie nahe diese verschiedenen Seiten des geistigen Lebens zusammenhängen. So gewiss wahre Wissenschaft und ächter Kunstgenuss zur Religion zurückführen, so begreiflich ist es, dass ein äusserliches Halbwissen und der Missbrauch der Kunst zu spielendem Zeitvertreib den entgegengesetzten Erfolg haben. Dass Vielwisserei und technische Zurichtung für den praktischen Beruf nicht die Hauptzwecke einer wissenschaftlichen Erziehung sein sollten, darüber sind ja in der Theorie wenigstens alle vernünftigen Pädagogen einig, wenn auch die Praxis immer noch vieles sündigt. Aber die Kunst und namentlich die populärste und sittlich wirksamste, die dramatische, wird von Staat und Communen fortan noch unter dem Gesichtspunkt eines gleichgültigen Zeitvertreibs wenn nicht betrachtet, so doch behandelt.

Ein zweiter noch tiefer gehender und wahrscheinlich schwerer zu hebender Grund jener Entfremdung der Religion und der beiden andern Gebiete des geistigen Interesses liegt aber nicht in dem Missbrauch der letzteren, sondern in der Auffassung der Religion selbst. Wenn es Kunstwerke von ächter Grösse gibt, die Jedem, welcher Bildungsstufe er auch angehöre, Genuss und Erhebung gewähren, so verlangt doch Niemand, dass nun auch Jeder einem solchen Werke gegenüber genau das nämliche denke und fühle. Wenn wir die Geschichte in sittlicher Beziehung als ein Wissensgebiet vom höchsten Bildungswerthe für alle Lebensstufen anerkennen, so würde es doch absurd sein zu verlangen, dass der Mann der Wissenschaft, der ihr ein eingehendes kritisches Studium widmet, und der Handwerker, der sich an ihr über das Alltagsleben erheben will, die ge-

schichtlichen Thatsachen überall unter denselben Gesichtspunkten betrachten sollten. Was uns bei Kunst und Wissenschaft als selbstverständlich gilt, die Anpassung der Auffassung an die Bildungsstufe des Einzelnen, das gilt aber für Viele immer noch auf dem Boden der Religion als ausgeschlossen. Sie soll nicht bloss in den sittlichen Grundideen, von denen sie getragen ist, sondern auch in der besonderen Gestaltung, die diesen Ideen gegeben werden kann, für Alle die nämliche, ja sie soll für den heutigen Menschen noch die nämliche sein die sie vor Jahrhunderten für unsere Voreltern gewesen. Man ist der engherzigen Meinung, die Religion könne verlieren, wenn sich ihre Ideen mit der Erweiterung des geistigen Gesichtskreises ihrerseits erweitern und vertiefen. Und doch zeigen Wissenschaft und Kunst selbst den Weg, der eine Erhaltung der bleibenden Werthe der religiösen Anschauungen gestattet, ohne dass er nöthigt gleichzeitig das Denken und Fühlen mit Vorstellungen zu belasten, die für die Sache selbst gleichgültig sind. Denn die Wissenschaft lehrt das Dogma als eine veränderliche und unter bestimmten historischen Bedingungen entstandene Vorstellungsform kennen, die als ihren allein werthvollen Kern die sittliche Idee einhüllt, welche zugleich die eigentliche nur oft lange Zeit misskannte Triebkraft des religiösen Denkens selbst ist. Die Kunst aber führt zu dem Gedanken, dass die religiöse Vorstellung ein theils von ästhetischen theils von andern für die Religion selbst äusserlichen Motiven abhängiges Symbol ist, welches der religiösen Idee die der jeweiligen Glaubens- und Wissensstufe angemessene Form gibt. So ist es denn auch dieser für eine naivere Auffassung als Wirklichkeit geltende, für eine höhere aber in seiner symbolischen Natur erfasste Charakter der religiösen Vorstellungen, der die Vereinigung der verschiedensten Bildungsstufen zu einer Religion als ein erreichbares Ziel erscheinen lässt, ohne dass dabei dem Einzelnen ein „sacrificium intellectus“ zugemuthet wird.

Zweites Capitel.

Die Gesellschaft.

1. Die Familie.

In unserer heutigen sittlichen Cultur hat die Familie nur noch in jener engeren Bedeutung der Einzelfamilie einen ethischen Werth, in welcher sie ein Elternpaar und seine Kinder umfasst. Auf die sittliche Vertiefung, welche hierdurch das Familienverhältniss gewonnen, wurde

früher schon hingewiesen*). In Folge der engeren Verbindung, die zwischen den Gliedern der Familie eintrat, ist zugleich eine Einheit der Willensrichtungen entstanden, wie sie ausserhalb des Verbandes der Familie in keiner andern Lebensgemeinschaft mehr möglich ist. Dies prägt sich deutlich in allen den Beziehungen aus, in denen sich das persönliche Leben nach aussen bethätigt.

Zunächst ist die Familie Besitz- und Erwerbsgemeinschaft. Den ererbten oder selbständig erworbenen Besitz tragen die Gatten zusammen, um ihn zu gemeinsamen Zwecken zu verwerthen und dann entweder noch während des Lebens oder wenn sie selbst aus dem Leben scheiden an ihre Kinder abzugeben. Die unter besonderen Verhältnissen zuweilen vorkommende Sitte, dass die Frau ihren gesonderten Besitz behalte, oder dass sie gar ihre eigene Wirthschaft führe, widerspricht den natürlichen Bedingungen des Familienlebens: sie bildet den ersten Schritt zu einer Trennung der Interessen, welche naturnothwendig auch die übrigen Lebensgebiete ergreifen und auf diese Weise die sittlichen Grundlagen der Familie zerstören muss, indem sie dieselbe auf ihre ursprüngliche Stufe, die der bloss äusserlichen Geschlechtsgemeinschaft wieder zurückdrängt. Fällt, wie es bei vielen und namentlich bei den höheren Berufsformen durchgängig stattfindet, der Erwerb allein dem Manne zu, so bleibt in der Sorge für die Erhaltung des Besitzes und besonders in seiner Verwerthung für die Lebensbedürfnisse der Familie der Frau ein wichtiges Gebiet der Thätigkeit, von welchem das Gedeihen der gemeinsamen Wirthschaft und mit ihm Alles was mit Hülfe derselben die Familie leisten soll abhängt.

Nur in beschränkterer Weise verfolgt die Familie in Bezug auf die zweite der allgemeinen Richtungen des Lebens, den Beruf, unmittelbar gemeinsame Zwecke. Wirkliche Berufsgemeinschaft kann sie allein unter verhältnissmässig einfachen Bedingungen und bei Berufsformen sein, welche dem Mann und der Frau eine gleiche oder ähnliche Betheiligung an der Berufsarbeit ermöglichen. Fast nur noch in dem Leben des kleinen Landmanns sind diese Bedingungen nahezu erfüllt. Eine günstige sittliche Wirkung lässt sich aber einer derartigen Gemeinschaft der Arbeit um so weniger zuschreiben, je mehr dabei die den physischen Unterschieden angemessene Arbeitstheilung verschwindet und dadurch namentlich das Weib zu Leistungen genöthigt wird, die sein Naturell in entsprechendem Sinne zu verändern streben. Ergänzung, nicht völlige Uebereinstimmung der Arbeit ist der Boden, auf welchem ein sittliches Familienverhältniss erblüht. Das in seinen Beschäftigungen zum Manne gewordene Weib hat für diesen auch die Gemüthseigenschaften verloren, die es ihm werthvoll machen; seine Arbeit aber wird nicht mehr als eine qualitative Ergänzung

*) Vgl. Abschn. I, Cap. III, S. 166 ff.

zur Arbeit des Mannes geschätzt, sondern als eine quantitative Beihülfe ebenso wie von dem in Dienst genommenen Arbeiter gefordert.

Den vollen Gegensatz zu diesem Zustande, wo die Berufstheilung zwischen Mann und Frau eine völlig gleichmässige Theilnahme an Arbeit und Erwerb herbeiführt, bildet der andere Fall dar, wo Mann und Frau völlig verschiedene Berufe verfolgen. Bei niederen Berufsformen ist dieses Verhältniss schon seit langer Zeit unter dem Druck erschwerter Erwerbsbedingungen zur Nothwendigkeit geworden. Es stellt namentlich überall da sich ein, wo der Beruf des Mannes nur seine eigene Kraft beschäftigt, zugleich aber für den Unterhalt der Familie nicht in wünschenswerther Weise ausreicht. Dass unter solchen Umständen die Frau durch ihrer Hände Arbeit oder auch durch besondere ihren Kräften und Fähigkeiten entsprechende Berufsübung für die Existenz der Familie mit eintritt, wird man zwar als ein an sich nicht erwünschtes, aber in der Lebenslage begründetes und durch die Sicherung des äusseren Lebens für die sittlichen Zwecke förderliches Auskunftsmittel betrachten können. Doch nicht selten hat in der neueren Zeit das Streben der Frau nach grösserer Selbständigkeit dazu geführt, dass dieses Verhältniss auch auf die höheren Lebensstufen übertragen wurde, wo eine Erwerbsnothwendigkeit dafür nicht besteht und nur der Wunsch, durch doppelten Erwerb die Annehmlichkeiten des Lebens zu erhöhen, oder noch öfter der Trieb begabterer oder sich für begabt haltender Frauen nach einem an äusserer Bethätigung und mannigfachem Interesse reicheren Leben das treibende Motiv abgibt. Es ist augenfällig, dass der Erfolg hier in manchen Beziehungen kein anderer ist, als er bei der völlig übereinstimmenden Arbeitstheilung zu sein pflegt. Wie die beste Hülfe welche die Frau dem Manne sein soll Noth leidet, wenn sie einfach eine Genossin aller seiner Arbeiten wird, so droht die Familie zu einer bloss äusseren Wirthschaftsgemeinschaft zu werden, wenn Mann und Frau jedes seinem besonderen Erwerb und seinen eigenen Interessen nachgehen. Nur ist es selbstverständlich, dass im letzteren Falle auch das Interesse eines Jeden an der Arbeit des Andern verloren gehen kann, da der eigene Beruf vollauf Beschäftigung und Befriedigung bietet. Dies sind Nachtheile, unter denen die wichtigsten Familienpflichten, die der Erziehung und der wechselseitigen sittlichen Förderung, nothleiden müssen. Dass Fälle vorkommen, für welche dies nicht gilt, wo insbesondere eine eminente Begabung der Frau nach der Seite künstlerischer Bethätigung ihre selbständigere Berufsstellung rechtfertigt, und wo sogar ein solches geistigen Interessen verschiedener Art zugewandtes, aber doch zugleich mit wechselseitigem Verständniss gepaartes Zusammenleben der Gatten ein auch in ethischer Beziehung weit über dem Mittelmass stehendes Verhältniss herbeiführen kann, soll darum nicht geleugnet werden. Aber nach seltenen Ausnahmen lassen sich nicht die Regeln des sittlichen Lebens gestalten.

Einen Fall freilich gibt es, wo der Frau die Möglichkeit gegeben sein muss, durch die Ausübung eines ihren Kräften angemessenen Berufs ihr Leben zu fristen und sich der menschlichen Gesellschaft nützlich zu machen: der Unverheiratheten, welcher der Beruf der Gattin und Mutter versagt ist, muss es unbenommen bleiben in den Wettbewerb um Arbeit überall da einzutreten, wo nicht die Natur der Thätigkeit die Theilnahme der Frau an derselben verbietet. Insbesondere bildet auch das Vorurtheil, dass die intellectuelle Befähigung der Frau sie zu gewissen höheren Berufsformen untauglich mache, keinen begründeten Einwand. Mag sich nur in einzelnen Fällen dieses Vorurtheil als nicht stichhaltig erwiesen haben, so ist das Grund genug, die Entscheidung der Frage dem jedesmaligen Wettbewerb im einzelnen zu überlassen; es würde aber ungerecht sein unter einer Regel die für Viele zutreffen mag auch alle die Noth leiden zu lassen, denen man damit eine ihren Kräften angemessene, für sie und Andere nützliche Beschäftigung versagte.

Es gibt nur zwei Momente, die hier als allgemeingültige angesehen werden können, weil, wo sie je einmal nicht zutreffen sollten, dies so sehr der weiblichen Natur widerstreitet, dass die Ausnahme kein Privilegium für sich fordern kann. Das Weib soll keinen Beruf üben, der ihre physische Kraft übersteigt; und es soll den Beschäftigungen fern bleiben, die seinem Charakter zuwiderlaufen. Arbeiten, die grössere Muskelkraft, ungewöhnliche Ausdauer, Unterdrückung von Gefühlsregungen und grosse Willensenergie fordern, sind nicht für die Frau geschaffen, deren physische Organisation die Weichheit und den Wechsel der Stimmungen zu einer unvermeidlichen Beigabe ihrer Natur macht, wenn sie nicht aufhören soll ein Weib zu sein. So wenig aber die bestehenden socialen Einrichtungen denen die das Mittelmass normaler Begabung überschreiten das Betreten eigenthümlicher Wege verschliessen sollen, ebenso wenig kann es ihre Aufgabe sein für aussergewöhnliche Naturen Gesetze zu machen. Seltene Feigheit ist für den Mann kein Grund, aus dem er sich dem Kriegsdienst entziehen kann: denn sie ist eine Eigenschaft, die bei ihm nicht vorausgesetzt werden darf. Ebenso wenig kann aber ungewöhnlicher Muth für einzelne Frauen die Erlaubniss begründen am Kriegshandwerk theilzunehmen: dieser ist hier ebenso gut eine nicht vorauszusetzende Eigenschaft. Aus ähnlichen Gründen wird der Beruf des Politikers nie ein Frauenberuf sein. Denn er verlangt eine Energie des Charakters, die, unter Männern nicht allzu häufig, beim Weibe als eine ihrer Natur widerstreitende Männlichkeit erscheint. Die begeisterte Jungfrau, die in Momenten höchster Noth für ihr Vaterland kämpft, ist, obgleich sie aus den Grenzen ihres Geschlechtes heraustritt, eine erhabene Erscheinung, — das Mannweib, das auf der Rednertribüne parlamentarische Siege zu gewinnen hofft, würde ein abstossendes Bild sein, wenn sie nicht lächerlich wäre.

Wir kommen damit auf die dritte Seite persönlicher Bethätigung, auf die bürgerliche Stellung. Es ist nicht zum wenigsten das Verlangen nach einer selbständigen bürgerlichen Stellung, in welchem die Bestrebungen der sogenannten Frauenemancipation zu gipfeln pflegen. Unter den vielen Versuchen der Nivellirung der Unterschiede persönlicher Lebensführung gibt es keinen, der in solchem Grade den Stempel des Widernatürlichen an der Stirne trüge wie dieser. Dass die Frau activ an den politischen Kämpfen theilnehme, welche Staat und Gesellschaft bewegen, widerspricht ebenso ihrer Charakter- und Gemüthsanlage, wie die Eigenschaft Waffen zu tragen und Kriegsdienste zu thun ihrer physischen Natur. Selbst für die hochgebildete Frau, die in intellectueller Beziehung das Mittelmass männlicher Begabung weit überragt, bleibt es immer Bedürfniss in allen den Fragen, die auf gemeinnütziges Wirken und öffentliche Thätigkeit gehen, an den stärkeren männlichen Charakter sich anzuschliessen, um von ihm ihre Richtung zu empfangen und günstigen Falls ihn in der Uebernahme und Ausführung übernommener Pflichten zu unterstützen, indem sie die Gedanken und Gesinnungen, die er im Leben zu bethätigen strebt, nachempfindet und so durch Mitgefühl ihm die Schwere der Pflicht erleichtert und die Freude des Berufs und der Erfolge erhöht. Nicht fremd soll also die Frau dem bürgerlichen Leben gegenüberstehen; aber sie soll es mit jener zurückhaltenden Theilnahme verfolgen, welche die Vermeidung der eigenen Betheiligung an öffentlichen Kämpfen und das Gebot einer harmonischen Mässigung der Affecte neben dem Bedürfniss ihrer Anlehnung an den stärkeren Charakter des Mannes ihr auferlegen.

Niemals und nirgends und am allerwenigsten hier, wo die Natur selbst den Einzelnen ihr Wirkungsgebiet angewiesen hat, kann es eine Forderung der Freiheit sein, dass Jeder Alles könne. Jeder soll das sein wozu die Natur ihn gemacht hat. Wenn sie der Frau manche Lebensgebiete versagte, so hat sie ihr andere eröffnet, die vor dem Manne ihr Vorrecht sind. Dazu gehört als eines der schönsten der Beruf, die künftige Generation zu tüchtigen Männern zu erziehen, die ihrer bürgerlichen Stellung Ehre machen. Wenigen nur ist es vergönnt, an dem öffentlichen Leben unmittelbar einen massgebenden Antheil zu nehmen. Unter den vielen mittelbaren Einflüssen, in denen sich auch die bürgerliche Stellung der meisten Männer erschöpft, gibt es aber keinen grösseren als jenen Einfluss auf die lebendigen Träger der Zukunft, welchen die Familie und in ihr wieder zuvörderst die Frau zu üben berufen ist.

Bleibt die bürgerliche Stellung ein Lebensgebiet, an dem die Frau nur indirect, durch die Familie der sie angehört und ihren Einfluss auf diese, theilzunehmen hat, so ist dagegen das Gebiet der geistigen Interessen ihr zwar in anderer Weise, aber im Ganzen doch nicht weniger als dem Manne erschlossen. Vor allem in jenen einfachsten Lebensverhält-

nissen, wo die Arbeit des Mannes ganz in dem Kampf um die Noth des Lebens aufgeht, und wo zugleich die religiösen Anregungen die einzigen sind, die den Einzelnen mit dem geistigen Leben der Gesammtheit zusammenhalten, da pflegt es unter günstigen Verhältnissen vorzugsweise die Frau zu sein, von welcher die geistige Seite des Lebens gepflegt und in der Erziehung an die kommende Generation als werthvollstes Erbe mitgetheilt wird. Darum bildet das selbst von einem Hauch religiöser Verehrung getragene Pietätsgefühl gegen die Mutter in den durch die Noth am meisten gefährdeten Lebenslagen oft die sicherste Schutzwehr der Sittlichkeit.

Auf den höheren Bildungsstufen treten andere geistige Interessen hinzu, und insbesondere werden diese nun ein Gegenstand, dem auch der Mann, sei es in den Mussestunden seiner Berufsarbeit sei es zur Unterstützung derselben oder sogar in der Form des eigenen Berufs, nachgeht. Um so mehr kann nun aber eine der Verschiedenheit der Anlagen entsprechende Theilung der Interessen eintreten, die doch Jedem Anregungen zuführt, die ihm sonst fremd bleiben würden. Entspricht der activen Charakteranlage und dem mannigfaltigeren praktischen Interessenkreis des Mannes mehr die Wissenschaft oder, wo er sich sei es empfangend sei es selbstthätig der Kunst zuwendet, ein mit wissenschaftlichem Studium verbundener Betrieb der letzteren, so wird für die Frau die Kunst zumeist desshalb das Hauptgebiet ihres geistigen Interesses, weil sie hier ganz empfangend sich verhalten und für ihr reicher entwickeltes Gemüthsleben die mannigfaltigsten Anregungen gewinnen kann. Daher Frauen, wenn sie selbst geistig schöpferisch sind, in überwiegender Zahl der Kunst und nicht der Wissenschaft sich zuwenden, in der Kunst aber wieder mehr diejenigen Formen und Gattungen pflegen, in denen das unmittelbare Gefühl ausströmen kann, oder wo die unmittelbare Schilderung der Wirklichkeit ohne eine durch das Studium vermittelte Anempfindung möglich ist. So haben, um nur das Gebiet der Poesie zu berühren, Frauen im lyrischen Gedicht und den ihm verwandten Stimmungsformen und im psychologischen Zeitroman Vorzügliches geleistet, aber im Epos, Drama oder im historischen Roman haben sie nur Mittelmässiges hervorgebracht. Von der Wissenschaft wird man angesichts Jahrhunderte langer Erfahrung getrost sagen dürfen, dass sie nicht das wahre Lebensgebiet des weiblichen Geistes sei. Am ehesten ist hier die Frau noch solchen Beschäftigungen zugewandt, die sich mit dem künstlerischen Empfinden in irgend einer Weise berühren, wie der Naturbeobachtung oder der Geschichte, dabei aber doch einer mehr individuellen und biographischen als universellen Behandlung der letzteren. Am wenigsten homogen sind ihr die reinen Verstandeswissenschaften, wie Logik, Mathematik und Jurisprudenz. Grosse Mathematiker und Juristen sind bis dahin unter den Frauen nicht entstanden. Auch bei Shakespeares Porzia erregt weniger der juristische

Scharfsinn ihres Urtheils, als die herrliche und zugleich in ächt weiblichem Geiste gedachte Rede von der Gnade unsere Bewunderung.

Besitz, Beruf, sociale Stellung und gemeinsame geistige Interessen bilden ein Band, das die Angehörigen einer Familie zu einer festen Einheit zusammenschliesst. Sie begründen eine Lebensgemeinschaft, mit der keine andere sich messen kann, und die so zugleich die wirksamste Schule der Selbstlosigkeit und der Aufopferung ist. Die letztere Seite des Familienverbandes ist es, die sich ganz besonders in dem Verhältniss der Eltern zu den Kindern bethätigt. Zwischen den Ehegatten steht das sonst so werthvolle Moment der wechselseitigen Hülfe doch der Ausbildung völlig selbstloser Triebe im Wege. Aber das zuerst völlig hülflose, dann wenigstens lange Zeit noch in seinen Hauptlebensbedürfnissen und in seiner geistigen Ausbildung auf die Eltern angewiesene Kind, welches für Alles was es empfängt selber nichts zu bieten vermag als den erfreuenden Anblick seines Gedeihens, hat in der Bekämpfung von Rohheit und egoistischer Genusssucht wahrscheinlich mehr geleistet als alle Cultur. Wird doch sogar die sittlich völlig verwilderte Mutter durch ihr Kind auf Augenblicke wenigstens zu Regungen einer rein selbstlosen Hingabe fortgerissen. Und hierin ist wieder die Frau unendlich vor dem Manne bevorzugt, dass bei ihr alle diese Motive stärker wirken, und dass dem entsprechend die diesen Gefühlen erwachsenden Glücksempfindungen grössere und dauerndere sind. Kein dunklerer Schatten aber fällt auf den sittlichen Zustand einer Volksclasse, als wo jenes Verhältniss des reinen Gebens und Nehmens zwischen Eltern und Kind sich umkehrt, indem das letztere von frühe an als Erwerbsmittel missbraucht und durch das eigene Beispiel in das kindliche Gemüth der Keim rohester Selbstsucht gepflanzt wird. Im Vergleich mit diesen Elenden, mögen sie auch manchmal den Conflict mit der Rechtsordnung vorsichtig zu vermeiden wissen, ist das nicht ganz seltene Beispiel jener schweren Gewohnheitsverbrecher rühmenswerth, die ihr unheilvolles Gewerbe vor ihren Kindern verborgen halten, in dem Wunsche dass sie wenigstens vor Schuld bewahrt bleiben.

Keine Staatsordnung wird es in absehbarer Zeit erreichen, dass Berufslosigkeit, Noth und Genusssucht nicht den Einzelnen auf Abwege bringen, die unvermeidlich zu dem physischen und moralischen Ruin der Familie führen. Darin liegt aber gerade eine der schwersten Seiten der Schuld, dass sie nicht auf den Fehlenden beschränkt bleibt, sondern auf Generationen hinaus das sittliche Leben durch fortwirkendes Beispiel und Mangel sittlicher Erziehung verkümmern lässt. Ganz ist natürlich solchen Uebeln, so lange überhaupt die individuellen Ursachen die sie hervorbringen wirksam sind, nicht abzuhelfen. Aber wie die Gesammtheit damit dass sie den Verbrecher bestraft noch nicht ihrer sittlichen Pflicht genügt hat, sondern Jedem der den Willen besitzt auch die Möglichkeit

bieten sollte, mit seiner Arbeit auf redliche Weise sein Dasein zu fristen: so müsste es in ungleich höherem Masse, als es in den heute üblichen Formen humaner Abhülfe geschieht, für eine Pflicht angesehen werden, welche die Gesellschaft gegen sich selbst und gegen die Zukunft erfüllt, dass sie jene still fortwuchernden Keime des Unsittlichen durch die Fürsorge für eine aushülfsweise eintretende öffentliche Erziehung zu zerstören sucht.

2. Die Gesellschaftsclassen.

Der Ursprung der Gliederung der Gesellschaft aus der Verschiedenheit der Besitzverhältnisse und der allmähliche Uebergang dieses Zustandes in einen solchen, in welchem die Berufsclassen die überwiegende Bedeutung gewannen, ist schon oben, bei der Besprechung der bürgerlichen Stellung der Einzelnen, erörtert worden*). Mit diesen Unterschieden von Besitz und Beruf gehen aber solche der geistigen Interessen Hand in Hand, und aus der Gesammtheit dieser Bedingungen entspringen schliesslich diejenigen Gliederungen der Gesellschaft, welche wir als Gesellschaftsclassen bezeichnen.

Erst in der neueren Gesellschaft sind alle jene Factoren neben und zum Theil unabhängig von einander zur Geltung gelangt, und es sind hauptsächlich hierdurch auch in ethischer Beziehung die socialen Probleme schwieriger und gleichzeitig dringlicher geworden. Die Besitzverhältnisse, die ursprünglich in einfachster Weise und nach einem überall leicht anzuwendenden äusseren Massstab die Gesellschaftsordnung bestimmten, werden nun von den beiden andern Factoren in der verschiedensten Weise durchkreuzt. Einflussreicher Beruf und ausgedehnter Besitz halten längst nicht mehr gleichen Schritt, und die geistige Bildung vollends, eines der mächtigsten Förderungsmittel auch des äusseren Einflusses, sucht fortwährend ihren Träger über Seinesgleichen emporzuheben und so den Unterschied der Classen zu einem fliessenden zu machen.

Eine Zeit lang trat diesen ausgleichenden Bestrebungen die in Sitte und Rechtsordnung festgewurzelte bürgerliche Stellung nach der Geburt hindernd in den Weg. Die Scheidung der Gesellschaft in Adel und Bürgerliche und des Adels selbst wieder in einen höheren und niederen haftet ursprünglich ebenfalls an Besitz- und Berufsunterschieden. Aber nachdem zuerst der bürgerliche mit dem adeligen Grundbesitz in einen Wettkampf eingetreten, welcher die einstigen Besitzunterschiede zumeist zu Ungunsten der früheren Inhaber beseitigt, nachdem sodann die Rechtsordnung die Rechtsvorzüge der Geburtsaristokratie im wesentlichen aufgehoben, und

*) Siehe oben Cap. I, S. 518 ff.

nachdem endlich der ausgleichende Einfluss, den Naturanlage und geistige Bildung durch ihre zunehmende Werthschätzung ausübten, auch die letzte Schutzwehr ererbter Vorrechte, den Vorzug zu bestimmten Berufsstellungen, fast völlig zerstört hat, sind die Einflüsse der Geburt mehr und mehr auf jene Wirkungen eingeschränkt, welche die Lebensstellung der Eltern, Erziehung und Besitz naturgemäss immer ausüben werden. Zugleich bringen es aber diese Verhältnisse mit sich, dass jene Merkmale, nach denen dereinst die Gesellschaft in fest bestimmte Classen sich gliederte, hinfällig geworden sind. Bei dem Besitz ist fast nur noch die Frage, ob er ein auskömmliches Leben gewährt oder nicht, entscheidend; im übrigen können der reiche und der äusserst mässig begüterte Beamte oder Kaufmann die nämliche sociale Stellung einnehmen. Selbst die im Beruf begründeten Unterschiede sind fliessendere geworden. Fast wird auch schon der Beruf zu dem was sein Inhaber aus ihm macht: das gewöhnlichste Handwerk kann durch intelligenten und grossartigen Betrieb geadelt werden, und der Handarbeiter erringt sich durch Bildung und Tüchtigkeit eine geachtete bürgerliche Stellung. So rückt allmählich das entscheidende Gewicht auf die Seite der geistigen Bildung, wenn auch die übrigen Factoren, namentlich als solche die insgemein für die geistige Bildung bestimmend sind, einen gewissen Einfluss bewahren.

Auf diese Weise bleibt als einzige überall massgebende Gliederung der Gesellschaft die in eine höhere und in eine niedere Classe übrig, zwischen welche sich für viele Zwecke noch eine mittlere einschalten lässt, die aber nur dadurch entsteht, dass die höhere wieder in zwei Theile getrennt wird. Diese Eintheilung ist unbestimmt genug, um der grossen Veränderlichkeit der Merkmale, nach denen sich heute diese Trennung richtet, und um zugleich jenen Fluctuationen Raum zu lassen, vermöge deren fortwährend der Einzelne die Grenzen der Gesellschaftsclasse der er angehört, sei es nach oben sei es nach unten, überschreiten kann. Unterscheidet man bloss zwei Classen, so enthält die obere die Besitzenden, die in den besseren Berufsformen Beschäftigten und durch ihre bürgerliche Stellung Einflussreichen, welche zugleich geistige Interessen verfolgen; die untere Classe enthält die ganz oder fast Besitzlosen, die den niedrigeren Berufsformen obliegen, und bei denen die geistigen Interessen zurücktreten. Trennt man aus der ersten noch eine oberste Classe, so ist dafür theils die directe Betheiligung an der Regierung massgebend, theils aber spielen äussere Momente, welche noch mit den sonst zumeist hinfällig gewordenen historischen Traditionen des Geburtsadels zusammenhängen, eine gewisse Rolle. Die höchste Gesellschaftsclasse besteht so aus den Regierenden und denen die mit ihnen verkehren oder verkehren können.

Es ist möglich, vielleicht sogar wahrscheinlich, dass jene Fluctuationen, welche heute schon die Grenzen der Gesellschaftsclassen in einander fliessen lassen, namentlich aber im einzelnen Fall ein fortwährendes Auf- und

Absteigen der Individuen durch den Wettbewerb um bürgerliche Stellung und geistige Bildung herbeiführen, noch mehr zunehmen, und dass dereinst der Einzelne die Stellung die er einnimmt mehr noch als heute dem was er selbst ist und weniger der Lage in der geboren ist verdankt, — die Gesellschaftsclassen werden damit nicht aufhören. Denn Unterschiede des Berufs, der geistigen Interessen und in Folge dessen auch der äusseren Lebensstellung werden immer existiren müssen; wenn man sie gewaltsam abschaffen wollte, so würden die Unterschiede der Naturanlage und der sittlichen Begabung, — es würden aber vor allem auch die sittlichen Bedürfnisse der Gesellschaft selbst sie wieder zu erzeugen streben. Eine allgemeine Gleichheit kann nur von jenem Standpunkte eines extremen Individualismus aus verlangt werden, welchem die Gesellschaft nichts ist als eine Summe von Individuen, und der daher in der völligen Auflösung derselben das Ideal einer angeblichen Gesellschaftsordnung erblickt. In der That, wenn wirklich der Einzelne der alleinige Zweck alles sittlichen Strebens wäre, so liesse sich gegen dieses Ideal kaum vieles einwenden. Aber indem die Natur des Menschen gegen eine derartige Aufhebung jeder Gesellschaftsordnung ihr vernehmliches Veto einlegt, hat sie zugleich deutlich darauf hingewiesen, dass die Gesellschaft, ebenso wie die Familie, selbständige sittliche Zwecke besitzt, die sie nur vermittelst der Gliederungen in verschiedene Berufs- und Bildungskreise zu erreichen vermag. Diese sind zwar ursprünglich zum Theil aus anderen Motiven hervorgegangen, fortan aber werden sie durch jene sittlichen Zwecke verstärkt und geschützt. Nachdem die ethischen Einflüsse, welche die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaftsclasse auf den Einzelnen ausübt, schon oben (S. 519 f.) erörtert sind, bleibt uns hier nur übrig einen Blick auf diese sittlichen Gesammtwirkungen der Gesellschaftsordnung zu werfen.

Theilung der Arbeit ist die Lebensbedingung aller umfassenderen geistigen Bestrebungen. Wie schon die Familie sittliche Zwecke verfolgt, die dem Einzelnen versagt sind und die sie nicht erreichen kann, ohne dass sie jedem Glied seine ihm eigenthümlichen in Naturbegabung und geistiger Entwicklung begründeten Aufgaben zuweist, so ist nicht minder für die Gesellschaft die Gliederung in bestimmte Classen ein für die Zwecke des Ganzen und vermöge dieser auch für die Sittlichkeit des Einzelnen unerlässliches Erforderniss. Wir haben es als die Grundvoraussetzung alles geistigen Lebens kennen gelernt, dass der Einzelne von den Vorstellungen und Bestrebungen der Gesammtheit der er angehört getragen werde, dann aber selbst wieder durch seine eigenen Gedanken und Willensrichtungen auf die Gesammtheit zurückwirke. In diesem Processe unaufhörlicher Wechselwirkung kommt dem Einzelbewusstsein ganz und gar die schöpferische Aufgabe zu; die Gesammtheit ist nur die Bewahrerin dessen was Einzelne errungen. Aber indem sie die geistigen Schätze

an einen den Untergang der Individuen überdauernden Träger bindet, macht sie dieselben erst wirkungsvoll für künftige Entwicklungen und vermittelt so jene Continuität des geistigen Lebens, die zu jedem Fortschritt unerlässlich ist *).

Damit nun die Gesellschaft diese bedeutsame Wirkung ausüben könne, muss sie selbst in active, an der Vermehrung der geistigen Schätze direct betheiligte, und in passive, die neuen Gedanken und Willenskeime aufnehmende und bewahrende Elemente zerfallen. Bei der stetigen Abstufung aller geistigen Zustände und der ungeheuren Zersplitterung jener neuen Errungenschaften in eine Menge von Einzelentwicklungen, von denen manche sich unscheinbar als mitwirkende Factoren und Bedingungen in einer Fülle vielgestaltiger Erscheinungen verbergen, kann dies aber nicht etwa so geschehen, dass die Individuen denen die active Rolle zufällt überall deutlich geschieden aus ihrer Umgebung hervorragen, sondern es muss jene Wechselwirkung in der Scheidung der Gesellschaft selber sich vorbereiten. Dies wird in um so höherem Grade geschehen, je entwickelter die Gesellschaft ist, je mehr also die Befähigungen zu einer activen Wirksamkeit im Dienste des sittlichen Lebens in ihr verbreitet sind. Während es daher auf primitiven Stufen wohl vorkommen mag, dass das Ganze der Gesellschaft der Gliederungen entbehrt und nur einzelne führende Geister über die Andern emporragen, wird dies mit der intensiven und extensiven Zunahme der sittlichen Cultur immer unmöglicher. Was vorher wenige Einzelkräfte geleistet, das vertheilt sich nun an eine grössere Summe solcher, und je verwickelter die Leistungen werden, um so nöthiger wird es, dass auch unter ihnen wieder eine Gliederung eintrete, innerhalb deren die relativ schwächeren Geister im Dienste der Ideen arbeiten, deren Hauptträger zwar der Entwicklung ihre Bahnen anweisen, ohne sie aber im einzelnen bestimmen zu können. Es gibt kein Gebiet des geistigen Schaffens, wo diese Wahrheit nicht ihre Bestätigung fände, von der staatsmännischen Thätigkeit, Wissenschaft und Kunst an bis herab zu den nur vorübergehenden Zwecken dienenden Beschäftigungen des praktischen Lebens. Alle diese geistigen Gebiete sind aber bald direct bald indirect Hülfsmittel oder Bestandtheile der sittlichen Cultur.

So besteht denn auch der Entwicklungsprocess der Gesellschaft keineswegs darin, dass dieselbe mehr und mehr einer völligen Auflösung in gleichartige Elemente entgegengeht; sondern der Fortschritt des sittlichen Lebens führt im Interesse der grösser werdenden Mannigfaltigkeit der sittlichen Aufgaben und Bestrebungen eine immer vollkommenere und mannigfaltigere Gliederung herbei. Wie die Entwicklung der lebendigen Organismen nicht die Differenzirung der Organe aufhebt, sondern sie vielmehr vergrössert und freilich auch zugleich verfeinert, so führt nicht

*) Vgl. oben Abschn. III, Cap. I, S. 395 f.

minder die Vervollkommnung der socialen Organisation den Weg vom Einfacheren zum Verwickelteren, nicht umgekehrt. Was jene Täuschung zuweilen entstehen liess, ist lediglich die von diesem Process an sich ganz unabhängige Thatsache, dass auf die Stellung, die der Einzelne in der Gesellschaft einnimmt, die ererbten und von persönlichen Vorzügen unabhängigen Eigenschaften einen immer geringeren, die erworbenen, unter ihnen vor allem geistige Bildung und Charakterentwicklung, einen immer grösseren Einfluss ausüben.

Jener Bedingung, dass die Gesellschaft sich aus activen und passiven Elementen zusammensetzt, entspricht nun durchaus die Gliederung in zwei Classen: in eine höhere, die für die Ausbildung activer geistiger Träger des gesellschaftlichen Lebens die Vorbedingungen darbietet, und in eine niedrigere, die als empfangendes Gesammtbewusstsein sich verhält und nun dem was die activen Elemente geschaffen die nothwendige Festigung und Sicherung durch die Wirkung auf den Gesammtwillen verleiht. Es leuchtet ein, dass dieses Verhältniss um so günstiger wird, je mehr geistige Bildung und sittliche Willensenergie die entscheidenden Factoren bei der Bestimmung der gesellschaftlichen Stellung abgeben, und je leichter es daher dem Einzelnen gemacht ist durch eigene Tüchtigkeit sich aus der niederen in die höhere Gesellschaftsclasse emporzuschwingen oder innerhalb der letzteren eine einflussreichere Stellung zu erringen.

Wie aber hierin zunächst nur die Scheidung in zwei Classen ihre Begründung findet, so beruht wohl überhaupt die Abtrennung einer höchsten Stufe aus der höheren auf andern Bedingungen, die zwar nicht die Ursachen ihrer Entstehung, sicherlich aber die Motive ihrer Erhaltung sind. Je mehr durch die freie Wettbewerbung um die gesellschaftliche Stellung die Grenzen der einstigen Ständescheidung verflüssigt werden, um so wünschenswerther scheint es, zu der hierdurch bewirkten fortwährenden Bewegung der Gesellschaft eine Art Gegengewicht zu schaffen in einer mehr stabil bleibenden Classe, welche die Träger der höchsten Staatsgewalt umgibt. Es waltet hier derselbe Beweggrund, der durch die Fixirung der Fürstengewalt in einer bestimmten Familie den Staat vor den Schwankungen der Wettbewerbung um die höchste Stelle sicherstellen und zugleich die Dauer der Fürstengewalt als ein äusseres Zeichen der festbleibenden Staatsordnung betrachten möchte. In der Gesellschaftsordnung wird dieses Motiv naturgemäss so lange wirksam bleiben, als jenen politischen Gesichtspunkten überhaupt eine Bedeutung zukommt. Mit dem Eintritt republikanischer Staatsformen pflegt daher auch die oberste Gesellschaftsclasse sich aufzulösen.

Ist nach allem dem die Gesellschaftsordnung keine Schöpfung, die um der Einzelnen willen da ist, wesshalb sie auch einer Rechtfertigung aus den Diensten die sie dem Einzelnen leistet nicht bedarf, so ist doch hervorzuheben, dass auch hier die Gesammtzwecke fördernd auf die Einzel-

zwecke zurückwirken, und dass der Einzelne durch jene Gesellschaftsgliederung jedenfalls mehr gewinnt, als er aus einer alle Unterschiede nivellirenden Auflösung der Gesellschaft gewinnen könnte. Abgesehen von jenen den verschiedenen Lebensstellungen eigenthümlichen Ausprägungen der Gestaltung des sittlichen Lebens, die bei der bürgerlichen Stellung des Einzelnen schon erwähnt wurden, und die selbstverständlich mit dem Aufhören der gesellschaftlichen Unterschiede verschwinden würden, ist für die heutige Cultur in dem Streben nach einer höheren Lebensstellung ein Factor hinzugetreten, der freilich, wie jedes neue Hülfsmittel des sittlichen Lebens, auch seine Gefahren in sich birgt, der aber doch als eine der wirksamsten und unentbehrlichsten Triebkräfte geistiger und sittlicher Ausbildung anzuerkennen ist.

3. Die Vereine.

Die Gliederung der Gesellschaft erschöpft sich nicht in der Zugehörigkeit ihrer Mitglieder zu bestimmten auf Besitz, Beruf, geistigen Interessen und sonstiger Lebensstellung beruhenden Classen, sondern eine wichtige Ergänzung dieser zum Theil auf überkommenen historischen Bedingungen beruhenden Verhältnisse bilden die zahllosen aus dem freien Willen der Individuen hervorgehenden Vereinigungen, in welchen Lebenszwecke, die der Einzelne isolirt schwieriger oder gar nicht zu verfolgen vermöchte, mit gemeinsamen Kräften erstrebt werden. Ist auch die Zugehörigkeit zu einer Gesellschaftsclasse nicht völlig dem Einfluss des individuellen Willens entzogen, so kann dieser hier doch immer erst in langer Zeit eine Veränderung der durch äussere Ursachen entstandenen Lebensstellung erreichen, — der Verein dagegen ist ganz und gar ein Product freier Wahl seiner Mitglieder. Das Vereinsleben bringt daher in die nie völlig zu überwindende historische Gebundenheit der Gesellschaftsordnung eine freiere, der individuellen Thätigkeit grösseren Spielraum gewährende Bewegung. Diesen Unterschieden entspricht es, dass die Gesellschaftsclassen, wenn sie auch dem Einzelnen gelegentlich den Uebergang aus der einen in die andere gewähren, doch wechselseitig einander ausschliessen, während die verschiedenen Vereine in der mannigfaltigsten Weise in einander übergreifen. Niemand kann mehreren Gesellschaftsclassen, aber Jeder kann vielen Vereinen angehören.

Der Verein ist überall ein Product gemeinsamer Interessen. Weist auch das Wort Verein selbst schon auf die Einheit hin, zu welcher sich in ihm verschiedene Individuen zusammenschliessen, so kann doch nach der Bedeutung der auf diese Weise verfolgten Interessen und der grösseren oder geringeren Gemeinsamkeit der Lebensstellung ein solcher Verband wieder eine sehr verschiedene Festigkeit besitzen. Für die loseste Ver-

bindung dieser Art behält man in der Regel den allgemeinen Ausdruck Verein bei. Der Verein im engeren Sinne kann so Angehörige der verschiedensten Gesellschaftsclassen, Berufs- und sonstigen bürgerlichen Stellungen umfassen. Etwas enger ist der Begriff der Gesellschaft: sie bezeichnet die Vereinigung zu einem bestimmten Zweck, der in Folge des bleibenderen Interesses das er voraussetzt auch eine festere Verbindung zwischen seinen Mitgliedern zulässt. Noch einen Schritt weiter führt die Genossenschaft: bei ihr bringt der gemeinsame Zweck eine zumeist auch die sonstigen Lebensgebiete ergreifende Einheit der Bestrebungen hervor. Die letzte Stufe wird endlich erreicht in der Corporation, bei der die Zusammengehörigkeit der Genossenschaft sich auch nach aussen hin kundgibt in dem Anspruch auf Rechtseinheit, in äusserer Repräsentation u. dergl. Die Gesellschaft setzt in der Regel voraus, dass ihre Mitglieder der gleichen Gesellschaftsclasse angehören und in ihr gemeinsame materielle oder geistige Interessen besitzen; die Genossenschaft beruht auf gleicher Berufsstellung; die Corporation verleiht ihren Mitgliedern selbst eine bürgerliche Stellung und nicht selten mit ihr zugleich einen Beruf.

In ethischer Beziehung wichtiger als diese äusseren Unterscheidungen, die durch mancherlei Uebergangsformen durchbrochen werden, sind die Unterschiede der Vereine nach den Zwecken die sie verfolgen. Diese Zwecke können nach ihrem allgemeinsten Inhalt individueller, socialer und humaner Art, oder sie können aus mehreren dieser Zwecke gemischt sein. Solche Verbindungen kommen namentlich zwischen individuellen und socialen Bestrebungen einerseits und zwischen socialen und humanen anderseits vor. Einer Berufsgenossenschaft z. B. tritt der Einzelne zunächst in seinem eigenen Interesse bei, dann aber auch um im Verein der Berufsgenossen gewisse sociale Zwecke zu erreichen. Ein Wohlthätigkeitsverein verfolgt humane, aber, insofern er an gewisse örtliche Verhältnisse gebunden ist und bestimmten Gemeindebedürfnissen zu entsprechen sucht, doch zugleich sociale Zwecke.

Mit dieser Eintheilung nach den allgemeinsten ethischen Gesichtspunkten durchkreuzt sich eine andere, die für die unmittelbaren sittlichen Effecte der Vereinsthätigkeit von überwiegender Bedeutung ist: die nach den persönlichen Lebensgebieten, in welche die Vereinsbildung unterstützend und fördernd einzugreifen sucht. Hier können wir nach den vier früher unterschiedenen Richtungen der persönlichen Lebensführung Besitzverbände, Berufsverbände, bürgerliche Vereine und Bildungsvereine unterscheiden. Die sämmtlichen Eintheilungsglieder der vorigen Classification lassen auch in dieser sich unterbringen, und zwar fallen beide zumeist kategorienweise zusammen: so verfolgen die Besitzvereine durchweg ausschliesslich individuelle, die Berufsvereine theils individuelle theils sociale Interessen; die bürgerlichen Vereine sind vor-

wiegend socialen Aufgaben zugewandt, sie können sich aber auch humane Zwecke setzen, indem z. B. Wohlthätigkeitsvereine in der Regel in der Form bestimmter bürgerlicher Verbände, gebunden an bestimmte Gemeinde- und Staatsverhältnisse auftreten werden. Nebenbei fehlen aber auch hier die individuellen Zwecke nicht: gemeinnützigen und politischen Vereinen würde meist bald die Lebensluft ausgehen, wenn diejenigen die ihnen angehören und besonders die sie leiten nicht für sich selbst Einfluss und bürgerliche Stellung zu erringen hofften, — ein Mitwirken egoistischer Triebfedern welches, so lange nur der allgemeine Zweck die Oberhand behält, nicht zu missbilligen ist, das aber freilich eine nicht zu unterschätzende und darum fortwährend von Jedem an sich und Andern zu bekämpfende Gefahr solcher Vereine in sich schliesst. In alle Interessensphären greifen endlich die Bildungsvereine ein, die, hier im weitesten Sinne verstanden, allen Arten geistiger Interessen, denen der Religion, Kunst und Wissenschaft, zugewandt sein können und in ihren Bestrebungen wieder individuellen, socialen und humanen Zwecken meistens neben einander dienen.

Die niederste Stufe in dieser Reihe gebührt den Besitzverbänden. Sie verfolgen direct immer egoistische Zwecke. Der Einzelne hofft seinen Besitz wirksamer zu vermehren, indem er sich mit Andern zu gemeinsamer Capitalanlage in gewinnbringenden Unternehmungen vereinigt; indirect können daraus dann unter Umständen auch sociale Vortheile hervorgehen, insofern nicht selten solche Collectivunternehmungen gemeinnützige Einrichtungen bezwecken. Namentlich kann auf diese Weise die gemeinnützige Thätigkeit des Staates bald unterstützt bald vorbereitet werden. Doch das naturgemässe Verhältniss bei der Einleitung derartiger Unternehmungen ist es offenbar, dass die zu gemeinsamem Erwerb sich Verbindenden zugleich selbst die Unternehmer sind und in gemeinsamer Arbeit ihren Besitz zu vermehren suchen. Dann geht aber der Besitzverband in die Berufsgenossenschaft über und fällt unter die für diese geltenden Gesichtspunkte. Dagegen hat die Bildung reiner Besitzverbände, bei deren Mitgliedern ein sonstiges gemeinsames Interesse ausser dem der Besitzvermehrung gar nicht existirt, und wo die Einzelnen gänzlich verschiedenen Berufsstellungen und selbst Gesellschaftsclassen angehören können, wie dies bei unseren Actiengesellschaften verwirklicht ist, schwere sittliche Bedenken gegen sich. Was dem Verein sonst, auch abgesehen von den besonderen Zwecken die er verfolgt, seinen sittlichen Werth geben kann, das Zusammenwirken zu gemeinsamen Zwecken und die so erreichte Erziehung zu gemeinnütziger Thätigkeit, fehlt hier vollständig. Jeder verfolgt in einer derartigen Gesellschaft nur seinen Erwerbszweck. Er kennt oft seine Genossen nicht einmal, und seine Thätigkeit reducirt sich im äussersten Fall auf die Theilnahme an einer General-

versammlung, an der ihn wieder nichts interessirt als die Frage der Dividendenvertheilung. In Wahrheit sind daher solche Vereine nur Scheinvereine. Sie sind Unternehmungen einzelner Speculanten, welche den Besitz Anderer ihren Zwecken dienstbar zu machen suchen. Verlust wie Gewinn bewegen sich hier ausserhalb der Sphäre sittlicher Erwerbsthätigkeit. Wer ohne Arbeit Reichthümer sammeln will, darf sich nicht beklagen, wenn er das Opfer des Zufalls oder betrügerischer Schwindelei wird. Da aber der Einzelne nicht immer die zureichende Einsicht besitzt, um auf die social und sittlich bedenkliche Seite dieser Art von Missbrauch der Vereinsthätigkeit aufmerksam zu werden, so handelt es sich hier zugleich um ein Gebiet, das der Wachsamkeit des Staates nicht entbehren kann.

Ganz anders sind selbstverständlich jene Vereine zu beurtheilen, die wesentlich nur der sicheren Erhaltung namentlich des kleineren Besitzes, nicht der Massenvermehrung des grossen bestimmt sind, wie Sparcassen, Vorschuss- und Creditvereine, — Vereinigungen die zwar ebenfalls nur den Zwecken des individuellen Besitzes dienen, aber durch ihren Charakter als zweckmässige oder selbst wohlthätige Hülfsmittel für die Sicherung der Lebensstellung einen, wenn auch untergeordneten, doch durch ihren Einfluss auf die Lebensführung nicht zu unterschätzenden Werth gewinnen. Dieser Umstand rechtfertigt es auch vollkommen, dass die für die Anlage des kleinen Erwerbs bestimmten Vereine dieser Art der zufälligen Redlichkeit einzelner Unternehmer entzogen und der öffentlichen Obhut der Communen oder des Staates unterstellt werden.

Eine höhere Stellung als dem Besitzverband gebührt dem Berufsverband. Er führt zumeist vorzugsweise den Namen der Genossenschaft. Denn es sind bei ihm mehr als bei andern Vereinen die Genossen einer und derselben Lebensstellung, deren vornehmste Lebenszwecke übereinstimmen, die sich hier entweder für einzelne ihrer Berufsinteressen oder so viel als möglich für die Verfolgung der Gesammtheit derselben zusammenschliessen. Demgemäss bestehen gerade die Berufsverbände wieder aus mannigfachen Gliederungen, in deren Verhältniss zu einander sich in gewissem Grade die Gliederungen der gesammten Gesellschaft wiederholen. Zunächst kann eine kleine Anzahl von Berufsgenossen sich zu gemeinsamem Betrieb vereinen, sei es um überhaupt nur mit vereinten Mitteln und Kräften ihrer Arbeit obzuliegen, sei es um daneben noch des Vortheils der Arbeitstheilung zu geniessen. Sodann können sich die an einem und demselben Ort befindlichen Angehörigen eines und desselben Berufs oder verwandter Berufe vereinigen und dabei wieder entweder nur einzelnen Wirthschafts-, Rechts- oder Bildungszwecken oder aber der Gesammtheit der Berufsinteressen zu dienen suchen. Als weitester Kreis einer solchen Organisation kann endlich noch alle Berufsgenossen eines Staates eine Vereinigung umschliessen.

Da der sittliche Werth der Vereine allgemein mit der Uebereinstimmung der sittlichen Bestrebungen zunimmt, durch die sie zusammengehalten werden, so nehmen unter allen Interessenverbänden, welche den materiellen Lebensbedürfnissen zugewandt sind, die Berufsverbände weitaus die erste Stelle ein. Sie verwandeln sich nur dann in schädliche Gesellschaftsbestandtheile, wenn in ihnen die egoistischen Interessen die Oberhand gewinnen, so dass der Verein lediglich auf die Beeinträchtigung anderer Berufs- oder Gesellschaftsclassen den Nutzen seiner eigenen Genossen zu gründen hofft, oder wenn verschiedene Vereine des nämlichen Berufs oder Angehörige desselben, die zugleich verschiedene Lebensstellungen einnehmen, wie Meister und Gesellen, Fabrikanten und Arbeiter, einander bekämpfen. Freilich sind aber Zustände der letzteren Art meist schon Symptome tieferer sittlicher Schäden. Insbesondere weisen sie darauf hin, dass zwischen den sich bekämpfenden Elementen ein wirklicher Berufsverband gar nicht oder nur scheinbar existirt, dass sich also z. B. der Fabrikant und selbst der Handwerker ganz oder theilweise in einen Capitalunternehmer umgewandelt hat, der fremde Arbeitskraft bloss im Interesse seiner Capitalvermehrung auszunützen trachtet. Unsittliche Zustände dieser Art müssen natürlich auch in den Berufsverbänden sich spiegeln, die ebenso durch den Kampf der Interessen entzweit werden, wie die Gemeinschaft der Interessen sie zusammenführt.

Von diesen leider heute nicht zu den Ausnahmen gehörenden Fällen abgesehen ist die Berufsgenossenschaft eines der wichtigsten Agentien der socialen Sittlichkeit. Sie stärkt das Gefühl der Berufsehre, sie erzieht zu gemeinsamer Thätigkeit und zur Unterordnung des Einzelnen unter Gesammtinteressen. Für die Organisation der Gesellschaft hat sie zweifellos eine grössere Bedeutung, als ihr heute in dem politischen Einfluss den sie geniesst eingeräumt wird. An eine Autonomie den Genossen gegenüber, wie sie eine ältere Zeit in den Zunftverfassungen der Gewerbe und in den privilegirten Gerichtsständen anderer Corporationen kannte, kann freilich hier in einer Zeit kräftiger erwachten Staatswillens nicht mehr gedacht werden. Aber man darf doch zweifeln, ob die Berufsgenossenschaft in den staatlichen und Gemeindevertretungen der Bürger nicht in viel höherem Masse einen Anspruch auf Berücksichtigung verdiente als die Vermögenslage oder das örtliche Interesse, welches letztere in der Eintheilung in bestimmte Wahlkreise sich geltend macht.

Jene Erziehung zu gemeinsamer Thätigkeit und jene Erweckung gemeinnütziger Bestrebungen, welche schon den Berufsgenossenschaften in gewissem Grade zukommt, ist nun in höherem Grade noch den bürgerlichen Vereinen eigen, die den grossen Vortheil bieten, dass bei ihnen von vornherein der allgemeinere Zweck die egoistische Seite, die den Berufsverbänden niemals fehlt und nicht selten sogar die ostensible Grundlage derselben bildet, zurücktreten lässt. Gemeinnützige und politische

Vereine können im höchsten Grade die Thätigkeit der Gemeinde und des Staats unterstützen und fördern, indem sie nützliche Massregeln in Anregung bringen oder die öffentliche Meinung auf nothwendige Fortschritte vorbereiten. Am günstigsten ist es natürlich, wenn solche Vereine der Wirksamkeit der öffentlichen Organe in die Hände arbeiten. Einen Zustand, in welchem alle Vereinsthätigkeit nur der Pflege oppositioneller Bestrebungen dient, wird man sicherlich als keinen normalen und wünschenswerthen bezeichnen können. Immerhin rechtfertigen auch hier aussergewöhnliche Umstände aussergewöhnliche Bestrebungen. In Fällen wo ein nothwendiger Fortschritt nur durch wesentliche Umgestaltungen der bisherigen Rechtsordnung herbeigeführt werden kann, bildet das Vereinsleben die Möglichkeit einer Vorbereitung, welche gewaltsame politische Erschütterungen entweder ganz vermeiden lässt oder sie doch in ihren Wirkungen ermässigen kann.

Die umfassendste und in vieler Beziehung wichtigste Gattung der Interessenverbände sind schliesslich die Bildungsvereine. Zu ihnen gehören alle Vereinigungen, die zur Pflege irgend welcher geistiger Interessen bestimmt sind. Hier nimmt schon der Zweck den Bestrebungen ihren egoistischen Charakter, oder wo ein solcher bleibt, da ist doch das individuelle Interesse in seiner edelsten Form betheiligt, in der es selber wieder ganz im Dienste allgemeiner Culturzwecke steht, in der Form des Strebens nach eigener geistiger Ausbildung. Die Bildungsvereine sind daher, wenn sie nicht auf Abwege gerathen und anderweitigen sei es politischen sei es den Bildungszwecken selbst fern liegenden egoistischen Motiven dienstbar gemacht werden, die mächtigsten Förderungsmittel socialer und humaner Sittlichkeit.

Naturgemäss tritt aber bei dieser Art der Vereine eine Unterscheidung bedeutsamer hervor, welche bei den übrigen Formen kaum in Frage kommt: die Unterscheidung nämlich in Vereine, die von ihren Mitgliedern zur Verfolgung eigener oder solcher Zwecke an denen sie unmittelbar theilnehmen gestiftet sind, und in andere, in denen sich Individuen zu Zwecken verbinden die nicht ihnen selbst zu Statten kommen. Bei den übrigen Vereinen, namentlich bei den Besitz- und Berufsverbänden, ist das erstere durchaus die Regel. Die zweite Form fällt hier unter den Gesichtspunkt einer bevormundenden Wohlthätigkeit, die den Vereinszwecken nicht gerade förderlich zu sein pflegt. Dies ist anders bei den Bildungsvereinen. Hier können zwar ebenfalls religiöse, Kunst- und Wissenschaftsvereine zu den eigenen Zwecken der Mitglieder existiren; schon dabei aber pflegt zumeist ein allgemeinerer Zweck hinzuzukommen, und in sehr vielen Fällen verschwindet dieses Moment der eigenen Theilnahme an den Vereinszwecken völlig: der Verein will lediglich die allgemeine Bildung entweder in einer bestimmten Bevölkerung oder Berufsclasse, oder er will die Verbreitung religiöser Anschauungen fördern; und in solchen Fällen ist es

fast die Regel, dass die Vereinsgenossen zu Zwecken zusammentreten, die für sie selbst gar nicht oder doch nur indirect in Frage kommen.

Hieraus entspringen zwei auch in ethischer Beziehung wichtige Folgen solcher Vereinigungen: einmal liegen in ihnen mehr als in andern Formen der Vereinsthätigkeit Motive selbstlosen Handelns, welche zugleich vernehmlich auf die allgemeinen socialen und humanen Ziele der sittlichen Bildung hinweisen; und sodann ist es dieser selbstlos-gemeinnützige Charakter, der derartige Vereinsbestrebungen zu besonders geeigneten Objecten einer öffentlichen entweder ganz oder doch nach vielen Richtungen vom Staat oder der Gemeinde zu leitenden Institution macht. Wo gleichwohl aus irgend welchen Gründen die Bildungsinteressen der privaten Thätigkeit überlassen bleiben, da muss aber wegen ihrer grossen öffentlichen Bedeutung der Staat wenigstens ein Aufsichtsrecht über dieselben in Anspruch nehmen.

Diese Gesichtspunkte kommen namentlich den zwei wichtigsten Bildungsgemeinschaften gegenüber zur Geltung, der Kirche und der Schule. Jede von ihnen ist ursprünglich aus privater Vereinigung hervorgegangen, hat also keinen andern Ursprung als jeder andere freie Verein. Aber die Bildungsinteressen, die hier verfolgt werden, die Erziehung der Jugend und die Pflege des religiösen Cultus, sind von so eminentem öffentlichem Werthe, dass der Staat ihnen gegenüber weit über jenes allgemeine Aufsichtsrecht und jene Schutzpflicht berechtigter Interessen hinausgehen musste, die er andern Vereinen gegenüber beobachtet. Die Kirche, welche die allgemeinsten aller geistigen Bestrebungen vertritt, ist eine Macht, die der Staat zu achten hat, wenn er nicht in der Verfolgung seiner eigenen Ziele gestört werden soll, von der er aber seinerseits die Achtung vor dem durch ihn selbst vertretenen Gebiet allgemeiner sittlicher Pflichten fordern muss. So hat sich hier ein Verhältniss herausgebildet, bei dem der Staat zwar das allgemeine Aufsichtsrecht das ihm allen seinem Verband angehörigen Corporationen gegenüber zusteht nicht aufgibt, wo er aber doch bereit sein muss um der Wichtigkeit der erstrebten Bildungszwecke willen mehr Rechte zu gewähren, als es andern Vereinen gegenüber jemals geschehen könnte. Die Aufgaben der Schule dagegen sind als so eminent politische erkannt worden, dass hier der Staat die auf dem Wege privater Thätigkeit entstandenen Vereine in seine eigene Leitung genommen und so das Bildungswesen in diesem allgemeinen Umfang der gewöhnlichen Vereinsthätigkeit entrückt hat, womit natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass dieselbe fortan als unterstützende Kraft zur Mitarbeit berufen ist.

4. Die Gemeinde.

Wie die einzelnen Lebensinteressen, Besitz und Erwerb, Beruf und geistige Bildungsbedürfnisse, die Individuen zu Vereinen zusammenführen, so bildet ein zwar äusserlicheres, aber durch seinen zwingenden Einfluss an Bedeutung hervorragendes Moment der gesellschaftlichen Ordnung das räumliche Zusammenleben der Einzelnen. In einer älteren Zeit, in welcher das Gefühl der Gemeinschaft noch in diese Schranken eines unmittelbaren Zusammenlebens gebannt blieb, war es ein naturgemässes Verhältniss, wenn die Gemeinde mit dem Staate zusammenfiel. Die Entwicklung eines umfassenderen Gesammtlebens der Völker hat der Gemeinde allmählich überall diese ursprüngliche Bedeutung genommen. Aber alle die Lebensinteressen, die ein näheres Zusammenleben voraussetzen, sind ihr geblieben, und sie können nun in dem enger gewordenen Pflichtenkreis derselben theilweise um so vollkommener ihre Befriedigung finden.

Die Gemeinde hat in jenem Kreis der Thätigkeit, auf den sie sich eingeschränkt, über allen den Lebensgebieten, die ein unmittelbares Zusammenwirken erfordern, schützend und fördernd zu wachen. Die Sorge für Herstellung und Instandhaltung der Verkehrswege, für zweckmässige Beschaffenheit der Wohnungen, die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung, der Schutz wichtiger Berufsinteressen, die Fürsorge für gemeinsame Bildungszwecke, alle diese Gegenstände sind zum Theil unter Obhut und in Vertretung des Staats zum Theil aber auch in einer völlig selbständigen Weise wichtige Aufgaben communaler Thätigkeit. Hier überall repräsentirt die Gemeinde einen Gesammtwillen untergeordneter Art, der in einer der staatlichen Verfassung analogen Organisation seinen Träger erfordert, in der festen Einfügung dieser Organisation in die des Staates aber den Charakter eines abhängigen Gliedes bewahrt.

Die ethische Bedeutung dieses Zusammenschlusses der räumlich Zusammenlebenden zu einer Art Staat im Staate ist vornehmlich eine doppelte. Zunächst übernimmt die Gemeinde mit der mannigfachen Sorge für äussere Lebenszwecke wesentlich auch sittliche Pflichten; und wo die Zwecke denen sie dient selbst an sich sittlich indifferent sind, da stehen sie doch unter der allgemeinen Regel, dass sie niemals in Widerstreit treten dürfen mit sittlichen Normen, sondern womöglich wenigstens indirect der Förderung des sittlichen Lebens dienen sollen. Damit die Gemeinde dieser Pflicht stets eingedenk bleibe, dazu ist es aber allerdings von grosser Wichtigkeit, dass über ihr der noch unpersönlichere und darum egoistischen Interessen minder zugängliche Wille des Staates stehe. Dies ist der Grund zugleich, wesshalb es nicht wünschenswerth ist, dass die Autonomie der Communen eine allzu grosse sei. Die Grossstädte, so manche sittliche Nachtheile sie aus sonstigen Gründen mit sich bringen mögen, sind doch

darin immerhin im Vortheil, dass ihre Verwaltung eher von einem gleichsam staatlichen Geiste geleitet wird, eine Richtung die in der umfassenderen Fürsorge namentlich für Bildungsinteressen, welche durch die reicheren Mittel eines solchen Gemeinwesens möglich wird, eine wichtige Unterstützung findet.

Eine zweite ethisch bedeutsame Seite des Gemeindelebens ist die, dass es für den Einzelnen ein ihm unmittelbarer gegenwärtiges Vorbild des staatlichen Lebens ist. Gerade die unpersönlichere Natur des Staates bringt es mit sich, dass bei dem der directen Betheiligung an den politischen Aufgaben ferner Stehenden das Staatsbewusstsein allzu sehr zurücktritt. Er empfindet zwar die Lasten und Pflichten die der Staat ihm auferlegt, wird sich aber nicht einmal der Nothwendigkeit, noch weniger des grossen sittlichen Werthes der staatlichen Existenz bewusst. Hier ist es nun die Gemeinde, die ihm den Segen gemeinsamen Wirkens anschaulich vergegenwärtigen kann, und die eine Uebung in den Tugenden des Gemeinsinns auch demjenigen möglich macht, der durch seine Lebensstellung nur in beschränkteren Kreisen zu wirken berufen ist. Diese Uebung erstreckt sich aber auch hier über ihr Ursprungsgebiet hinaus. In dem Interesse für die gemeinsamen Angelegenheiten der räumlich Zusammenlebenden erwacht ein umfassenderer Gemeinsinn, der allmählich die Staats- und Volksgemeinschaft als die bedeutsamere und werthvollere Einheit ansehen lernt, deren Gedeihen für alle untergeordneten Lebenskreise erforderlich ist. Damit das Gemeindeleben diese Erziehung zum Staatsleben wirklich vollbringe, dazu ist aber freilich nicht bloss eine durch die Gemeindeorganisation unterstützte rege Betheiligung der Bürger erforderlich, sondern auch eine durch das Verfassungs- und Verwaltungssystem des Staates befestigte Verbindung des staatlichen und Gemeindelebens, welche den Gemeindebürger überall darauf hinweist, dass er zugleich und in erster Linie Staatsbürger sei.

Drittes Capitel.

Der Staat.

1. Der Staat als Besitz- und Wirthschaftsgemeinschaft.

Der Begriff der Besitzgemeinschaft findet auf den Staat in doppeltem Sinne Anwendung. Einmal ist er selbst, als die Gemeinschaft der zu einer wirthschaftlichen Einheit verbundenen Staatsgenossen, Besitzer und verfügt als solcher über seinen Besitz ähnlich selbständig wie der Privatbesitzer über sein Eigenthum. Sodann aber ist er es, der alle

Besitzverhältnisse der Einzelnen und der ihm untergeordneten Corporationen regelt und im Zweifelsfalle entscheidet, und der zugleich die Bedingungen ordnet, von denen der Güterverkehr und der Austausch der Wirthschaftserzeugnisse nach aussen und im Innern abhängt. Nach beiden Richtungen verdient die Wirksamkeit des Staates auch in ethischer Beziehung Beachtung.

Dass der Staat Besitzer sei, ist eine nothwendige Folge seines selbständigen Wesens und seiner realen Bedürfnisse. Da er in beiden Beziehungen, sowohl an Selbständigkeit wie hinsichtlich des Umfangs seiner Bedürfnisse, allen seinen Organen und Mitgliedern überlegen ist, so hat er den naturgemässen Anspruch darauf der erste Besitzer zu sein, derjenige der schon durch den Umfang seines Eigenthums alle andern Eigenthümer an Macht und Einfluss überragt. Für die Beschaffenheit seines Besitzes ist wieder theils sein Wesen theils die Natur seiner Bedürfnisse massgebend. Da der Staat nicht nur die lebende Generation sondern die ganze Volkseinheit, wie sie geschichtlich geworden ist und in ihrem gegenwärtigen Leben zukünftige Zwecke vorbereitet, in sich schliesst, so ist es vor allem angemessen, dass in seiner Hand die Formen des Besitzes liegen, deren Fürsorge der Ausnützung für vorübergehende Zwecke entzogen sein muss, wenn die bleibenden Interessen des Volkswohlstandes nicht nothleiden sollen. Aber auch da wo die Bewirthschaftung überhaupt für das Wohl der Gesammtheit so wichtig ist, dass sie der zufälligen Fürsorge Einzelner nicht überlassen werden kann, hat der Staat entweder direct oder indirect, durch die im Einverständniss mit ihm und unter seiner Aufsicht handelnden Communen und Kreise, einzutreten. Endlich wird sich ein weiteres, in seiner besonderen Abgrenzung von Zeit und Umständen abhängiges Gebiet eigener Erwerbs- und Wirthschaftsthätigkeit des Staates in allen den Fällen ergeben, wo einzelne Lebensinteressen des Schutzes dringend bedürfen, sei es um eine die Grenzen wohlthätiger Anspannung der Kräfte überschreitende Concurrenz zu verhüten, sei es um einer drohenden Ausbeutung der Schwächeren durch die Stärkeren oder des Kleinbesitzes durch einzelne Unternehmer entgegenzuwirken. Durch diese mannigfach in einander greifenden Bedingungen wird der Staat genöthigt sein, theils den Grund- und Häuserbesitz in mehr oder minder weitem Umfang sich anzueignen, theils Industriezweige von allgemeinerer Bedeutung, namentlich aber den Betrieb aller der Institute die dem Verkehr dienen selbst in seine Hand zu nehmen.

In allen diesen Beziehungen ist der Staat der erste Besitzer und Unternehmer, der, wie er gelegentlich Erwerbsformen die auch der Einzelne unternehmen kann an sich reisst oder an private Thätigkeit abgibt, so auch in rechtlicher Beziehung als einheitliches Rechtssubject den andern persönlichen oder corporativen Rechtssubjecten gegenübertritt, zuweilen gegen sie seine eigenen Rechte wahren, zuweilen aber auch besser

begründeten Rechten Einzelner, wo dies die vom Staate eingesetzte Rechtsordnung anerkennt, weichen muss.

Diese Verhältnisse sind offenbar die nächsten Quellen jener Auffassung, welche dem Staate selbst den Charakter einer „Persönlichkeit“ zuschreibt und hierin zumeist über dieses engere Gebiet hinaus eine besonders kräftige Stütze für die Auffassung des Staates als eines einheitlichen Wesens zu gewinnen hofft. Es ist augenscheinlich der Begriff der „juristischen Person“, der in diese Auffassung mit hineinspielt. Ist man auch in der Regel gerne bereit zuzugeben, dass die gewöhnlich so genannten juristischen Personen, wie z. B. zu beliebigen Einzelzwecken gegründete Vereine oder staatlich anerkannte Stiftungen, keine wahren Personen sind, und dass der Ausdruck hier nichts anderes bedeutet, als dass die Gesetzgebung sie in der nämlichen Weise wie die persönlichen Rechtssubjecte behandeln will, so glaubt man doch beim Staate und etwa noch bei einzelnen an Bedeutung ihm nahe kommenden Corporationen, wie den Kirchen und Communen, hiervon eine Ausnahme machen zu sollen: ihre überall der Beachtung sich aufdrängende Realität, zugleich die nicht abzuleugnende Thatsache, dass namentlich der Staat ein Willenssubject von so ungeheurer Bedeutung ist, dass in dieser Beziehung sicherlich keine Einzelpersönlichkeit sich mit ihm messen kann, lässt diesen als ein allen andern Personen übergeordnetes persönliches Wesen erscheinen, welches nun eben aus dieser Eigenschaft zugleich die Berechtigung schöpfe, auch in den Fragen von Erwerb und Besitz gleich einer Einzelpersönlichkeit zu handeln.

Aber obgleich jede Persönlichkeit im ethischen Sinne des Wortes ein reales geistiges Wesen und ein Rechtssubject zugleich ist, so ist doch darum keineswegs umgekehrt jedes Rechtssubject eine Persönlichkeit. In vielen Fällen, wie bei der Stiftung, dem „Zweckvermögen“, ist das Rechtssubject nicht einmal geistiges Wesen, sondern ein Gegenstand, dem nur durch die Willensbestimmung eines mit bestimmten Rechten ausgestatteten Wesens der Charakter eines Rechtssubjectes verliehen wurde. Der Staat dagegen ist Rechtssubject und geistiges Wesen zugleich und in beiden Beziehungen weit übergeordnet der individuellen Persönlichkeit. Aber er selbst ist nicht Persönlichkeit. Er hat einen Gesammtwillen ungleich mächtiger und ehrfurchtgebietender als alle die Einzelwillen, die in seinem Dienste stehen. Er hat diesem Willen entsprechend ein Gesammtbewusstsein, das eben in den der Masse der Staatsgenossen gemeinsamen Vorstellungen und Strebungen besteht. Aber zum Wesen der Persönlichkeit fehlt ihm das Selbstbewusstsein, die unmittelbare Auffassung eines Ich, bei dem Wollen und Handeln unmittelbare Wirkungen der in ihm gelegenen Motive sind*). Mag bei dem Selbstherrscher, den kein be-

*) Vgl. oben Abschn. IV, Cap. I, S. 385.

schränkendes Gesetz in seiner Thätigkeit hemmt, der Einzelwille dem Staatswillen noch so nahe kommen, er wird doch zu diesem erst durch die Macht, die er über andere individuelle Willenseinheiten ausübt, und durch die Handlungen, zu denen er sie bestimmt. Diese Zwischenglieder werden in den vollkommeneren Staatsformen nur verwickelter, und der Gesammtwille selbst kommt meist erst unter der Mitwirkung zahlreicher persönlicher Willensthätigkeiten zu Stande. Doch der Grundcharakter bleibt immer der nämliche: an Stelle der unmittelbaren Einheit des Willenssubjectes und der seine Befehle ausführenden Organe eine Vielheit von einzelnen Persönlichkeiten, welche erst durch den sie alle bestimmenden Gesammtwillen vereinigt werden.

So ist es für den Staat gerade charakteristisch, dass er selbst keine Persönlichkeit ist, dass er aber persönliche Träger als die Erzeuger und Vollzugsorgane seines Willens voraussetzt. Man erkennt unschwer, dass dieses Verhältniss auf das innigste mit jenem früher hervorgehobenen Gesetze des geistigen Gesammtlebens zusammenhängt, wonach in der Wechselwirkung des Gesammtgeistes mit den einzelnen Geistern jener der empfangende und bewahrende, diese aber die schaffenden und mittheilenden sind. Mit Unrecht würde man meinen, dass dadurch der Werth jenes Gesammtwillens im geringsten erniedrigt werde. Enthält er doch im Gegentheil die unendliche Macht aller der schöpferischen Antriebe, die aus den Einzelwillen ihm zufliessen, und die ihrerseits alles was sie sind ihrem Zusammenhang mit ihm verdanken. So verliert denn auch der Staat dadurch nichts an Werth, dass er keine Person ist. Persönlichkeit ist zugleich individuelle Beschränktheit. Der Staat aber verdankt seine geistige Macht gerade der Thatsache, dass er eine unbegrenzte Vielheit einzelner Personen in wohlgefügter Ordnung als seine Glieder umfasst.

Diese Beziehung des Staates zu den einzelnen Persönlichkeiten die ihm angehören, den Staatsbürgern, ist es nun zugleich, aus welcher jene weitere Stellung hervorgeht, die er in Bezug auf die Besitzverhältnisse den Einzelnen gegenüber einnimmt, und nach der er nicht bloss selbst der erste Besitzer ist sondern — eine Macht von ungleich schwerer wiegender Bedeutung — zugleich die Besitzverhältnisse Aller regelt und, insoweit sie der von ihm festgestellten Eigenthumsordnung entsprechen, schützt. Damit erkennt sich der Staat die Oberherrlichkeit über jeden Besitz zu, und er macht dieses Recht nachdrücklich geltend, indem er überall wo er es im Gesammtinteresse für nothwendig erachtet die Befugniss für sich in Anspruch nimmt einen privaten Besitz für sich selbst zu erwerben. So ist das Expropriationsrecht, das direct nur dem Staate, keiner andern Corporation zusteht, eine vernehmliche Mahnung an den Einzelnen, dass er überall mit seinem eigenen Erwerb und Besitz im Dienste der Gesammtheit arbeitet.

In gleichem Sinne beherrscht der Staat das wirthschaftliche Leben der Einzelnen. Sein Augenmerk ist hier auf den Wohlstand der Nation im Ganzen gerichtet, deren Interessen der Einzelne sich unterordnen muss. Von diesen Gesichtspunkten aus sucht der Staat theils den inneren theils den äusseren Verkehr zu regeln: den inneren mit möglichster Förderung der freien Bewegung der Einzelnen, insofern diese die Lebensbedingung für die günstigste Entfaltung der wirthschaftlichen Kräfte ist, den äusseren unter vorwaltender Rücksichtnahme auf die Gesammtbedürfnisse des Volkswohlstandes. So vielgestaltig daher im Inneren die wirthschaftlichen Kräfte gegen einander wirken mögen, nach aussen tritt auch in dieser Beziehung der Staat als eine Einheit auf, unter deren Schutz, aber auch unter deren beschränkender Aufsicht der Einzelne seine auf Erwerb abzielenden Unternehmungen ausführt.

In allen diesen Beziehungen erzieht das wirthschaftliche Leben, wenn es in angemessener Weise die Interessen des Einzelnen gegen die des Ganzen abwägt, zu einem Gemeinsinn, der für die höheren Aufgaben der staatlichen Thätigkeit eine unentbehrliche Grundlage bildet. Aber wie für den Einzelnen das physische Leben nur Mittel zum Zweck, nicht aber Selbstzweck ist, so auch beim Staate: dieses Verhältniss findet seinen unzweideutigen Ausdruck in der staatlichen Rechtsordnung, die wie sie alle Lebensgebiete der Staatsthätigkeit umfasst, so auch in allen Beziehungen das sittliche Wesen des staatlichen Gesammtwillens zum Ausdruck bringt.

2. Der Staat als Rechtsgemeinschaft.

Wie der Staat der erste Besitzer, so ist er das vornehmste Rechtssubject; und er ist es zugleich, der allen andern Rechtssubjecten ihre Rechte zuweist. So ist er sich selbst und den Einzelnen gegenüber der Träger der objectiven Rechtsordnung. Ueberall wo der Staat Besitzer oder Unternehmer ist, unterwirft er sich dieser von ihm gestifteten Rechtsordnung: er schliesst Verträge, übernimmt Leistungen und stellt Forderungen und tritt, wo sich aus diesem Wechselverkehr entgegengesetzte Ansprüche entwickeln, mit den Einzelnen in Rechtsstreitigkeiten ein, in denen er sich der Entscheidung der von ihm selbst eingesetzten Gerichte unterwirft. So verwirklicht er in seinem eigenen Thun und Leiden im höchsten Masse das Princip der Gerechtigkeit: er fügt sich ohne Zwang dem Urtheil seiner eigenen Organe. Nur ein unpersönliches Wesen wie der Staat ist zu einer solchen Gerechtigkeit fähig, welche von dem Gedanken getragen ist das Recht zu suchen nicht um des eigenen Interesses sondern um des Rechtes selbst willen. Aber ein ideales Vorbild für den Geist mit dem überall der Kampf um das Recht gekämpft werden soll wird dadurch der Staat auch für den Einzelnen.

Nur indem er ohne Ansehen der Person und selbst des eigenen Vortheils Gerechtigkeit übt, kann der Staat zugleich die Entscheidung über den Rechtsstreit seiner Mitglieder in die Hand nehmen und die Normen ordnen, nach denen derselbe ausgetragen werden soll. Hierin vor allem liegt eine wichtige ethische Ergänzung aller jener Beweggründe, welche das Richteramt auch über solche Handlungen der Einzelnen, die von keiner Privatklage getroffen werden, die aber einen schweren Bruch der allgemeinen sittlichen Normen enthalten, in seine Hand legten. Wie allmählich das Strafrecht der Verfolgung der einzelnen Beschädigten entrungen, und wie es auch dann zunächst noch dem Gesichtspunkt der Privatklage unterstellt wurde, haben wir früher gesehen*). Der Gedanke, dass der Staat allein nicht nur das Recht sondern die Pflicht habe den Bruch der sittlichen Rechtsordnung zu sühnen, ist hier Hand in Hand mit der Erkenntniss gereift, dass auch im Streit der Einzelnen nicht der Einzelne selbst sondern der Staat die Gerechtigkeit zu üben berufen und fähig sei. Die Ausübung des Strafrechts aber ist ihrerseits wieder mehr als irgend ein anderes Gebiet der Rechtsordnung dazu geeignet gewesen das Bewusstsein der sittlichen Gesammtaufgaben des Staates zu wecken und zu stärken. Dem hohen sittlichen Werth welchen der Staat als ein über den Einzelnen stehendes sittliches Gesammtwesen besitzt gibt er übrigens auch darin einen Ausdruck, dass er Unternehmungen gegen seinen eigenen Bestand oder gegen die Person des seine verschiedenen Aufgaben in persönlicher Form repräsentirenden Regenten mit den schwersten sittlichen Vergehen auf gleiche Linie stellt.

Wie das Einzelleben äussere Hülfsmittel und Normen nöthig hat, die einer gewissen Ordnung und Regelmässigkeit bedürfen, wenn nicht Störungen eintreten sollen, die auf die sittlichen Leistungen ungünstig einwirken, so kann auch das staatliche Leben solcher Hülfsmittel und Regulirungen seiner Thätigkeit nicht entbehren, — ja es fordert sie wegen der umfassenderen Natur seiner Functionen, und weil ihm die der Persönlichkeit eigene unmittelbare Einheit von Selbstbewusstsein und Wollen fehlt, noch ungleich dringender. Was im Einzelleben der Sitte und Gewohnheit überlassen bleibt, das normirt darum der Staat ebenfalls durch Gesetze und Verfügungen, deren Nichtachtung entweder mit Strafe bedroht ist oder andere Nachtheile mit sich bringt. Hierher gehört vor allem das ganze Gebiet der polizeilichen Ordnung. Auf der einen Seite reicht dieselbe in Bestimmungen die den Schutz der öffentlichen Sicherheit betreffen bis dicht an das Strafrecht heran, auf der andern sucht sie durch nützliche Vorkehrungen der Gesundheit und der Erleichterung des Lebens zu dienen, wobei sie überall der Thätigkeit der Privaten und Communen helfend und beaufsichtigend zur Seite steht.

---

*) Vgl. Abschn. I, Cap. III, S. 188 ff.

Eine ähnliche Art äusserer regulirender Thätigkeit übt der Staat aus, indem er den Vollzug der Normen des Privatrechts wie des Strafrechts im Processverfahren an gewisse Normen der Untersuchung und der Geltendmachung der Rechte bindet. Es mag von dem Einzelnen zuweilen als eine Art Unrecht empfunden werden, wenn die äusserlichen auf zufälliger Normirung beruhenden Vorschriften des Civilprocesses auf den Ausgang eines Rechtsstreits einen Einfluss äussern, der hinter der Rücksichtnahme auf den objectiven Thatbestand nicht zurücksteht. Ist es doch nicht zu leugnen, dass in Folge dessen manchmal nicht dasjenige als Recht erkannt wird was wirklich Recht ist, sondern was erst durch die Annahme bestimmter Thatsachen, die möglicher Weise gar nicht existiren, oder durch die Nichtberücksichtigung anderer, deren Wirklichkeit in der Verhandlung nicht zur Sprache kam, als Recht gelten müsste; so z. B. wenn der Beklagte die Frist zur Einrede versäumt oder Gegenbeweise nicht beibringt, die ihm zu Gebote stehen. Aber indem der Staat es Jedem zur Pflicht macht sein Recht zu wahren, setzt er sich in die Lage im einzelnen Fall einmal thun zu müssen was objectiv nicht recht ist gerade um des Rechts und der Gerechtigkeit willen. Wollte er selbst im Rechtskampf der Einzelnen mit einander die Beweise für und gegen herbeischaffen, so würde er bei der der Oeffentlichkeit sich entziehenden Natur privater Rechtsverhältnisse ein schwieriges und vielfach dem Zufall gelegentlicher Ermittelungen preisgegebenes Geschäft auf sich nehmen. Da es aber im höchsten Interesse jeder Partei liegt, dass sie alle ihr zur Verfügung stehenden Beweise beibringt, und da sie zugleich in der günstigsten Lage ist sie wirklich beizubringen, so hat der Staat durchgängig den Civilprocess nach dem Grundsatze geordnet, dass die Herbeischaffung des Beweismaterials ausschliesslich den einzelnen Parteien zusteht, und dass demnach die von ihnen nicht beigebrachten Beweise, mögen sie selbst auf privatem Wege zur Kunde des Richters gelangt sein, als nicht vorhanden gelten. Die Gerechtigkeit kann hier nur dann zur Wahrheit werden, wenn dieser Grundsatz ausnahmslos zur Geltung kommt, und wenn daher jener zufällige Umstand einer gelegentlichen Kenntniss, welcher ebenso gut auch nicht sein könnte, ohne Einfluss auf die Entscheidung bleibt. Dieses Princip, dass Jeder selbst sein Recht zu wahren hat, ist nun aber selbst wieder ein mächtiges Erziehungsmittel des Rechtsgefühls. Das subjective Recht des Einzelnen würde einen grossen Theil seines sittlichen Werthes verlieren, wenn es eine Gabe wäre, die ihm von aussen gegeben und genommen werden könnte, ohne dass er sich selbst darum zu bemühen oder zu wehren hätte. Indem die Rechtsordnung auf die Nichtwahrung der Rechte gewisse Rechtsnachtheile gründet, macht sie den Kampf um das Recht zu einer Pflicht, deren Nichtbefolgung sie nicht direct strafen, aber auch nicht belohnen kann, indem sie dem Einzelnen Rechtsvortheile zuwendet, die er selbst nicht erstrebt hat. Jedem Recht steht so neben

der sonstigen Pflicht die es auferlegt auch die zur Seite, dass es selbst von seinem Besitzer gewahrt werde. Nur wenn eine solche Pflicht allgemein anerkannt ist kann auch die Gerechtigkeit zu allgemeinster Geltung gelangen. Wo Schwäche und Nachlässigkeit das eigene Recht fremden Ansprüchen widerstandslos preisgeben, da triumphirt die Ungerechtigkeit *).

Es ist selbstverständlich, dass wo es sich um die Verletzung öffentlicher Rechte oder der Rechtsordnung selber handelt andere Grundsätze für das Beweisverfahren Platz greifen. Hier ist ja der Staat der zunächst Betheiligte und hat daher Alles zu thun, um den richtigen Thatbestand ans Licht zu bringen. Um so mehr erachtet er es aber gerade in solchen Fällen für seine Pflicht, dass auch dem Angeschuldigten alle Hülfsmittel zu etwaigen Gegenbeweisen zur Verfügung stehen. In diesem Falle wo die Rechtsordnung selbst so zu sagen Partei ist lässt sie es daher nicht darauf ankommen, ob der Beklagte sein Recht wahrnimmt oder nicht, sondern sie gibt ihm einen sachverständigen Rechtsbeistand, der verpflichtet ist für ihn dasselbe nach Kräften zu wahren. Wieder kommt in dieser Thatsache der Gedanke zum Ausdruck, dass überall wo die Rechte des Staates in Frage kommen, er auch gegen sich selbst Gerechtigkeit zu üben bemüht ist.

In allen bisher besprochenen Rechtsgebieten bewährt der Staat seinen Beruf als Schützer und Erhalter der von ihm aufgerichteten sittlichen Ordnung; seine Aufgabe der Förderung aller materiellen und geistigen Lebensinteressen dagegen erfüllt er in der von ihm geschaffenen Organisation der Verwaltung, und dem Bedürfniss nach fester Regelung der zur Entstehung der verschiedenen Aeusserungsformen des staatlichen Gesammtwillens erforderlichen Gliederung der Functionen gibt er Ausdruck in dem System seiner Verfassung. Die letztere ist es darum, welche der Rechtsstaat mit besonderen Schutzmassregeln umgibt gegen Verletzung von Seiten einzelner ihrer Organe sowie gegen voreilige, der Stetigkeit der Entwicklung allzu wenig Rechnung tragende Veränderungen.

Verfassung und Verwaltung sind Gebiete, die beide eine Thätigkeit mannigfaltiger Organe voraussetzen. Bei ihnen ist es vor andern Rechtsgebieten vom höchsten Werthe, dass die Einzelnen und die Corporationen

---

*) Mit vollem Recht ist darum R. von Jhering (in seiner Schrift „Der Kampf ums Recht“, 7. Aufl., Wien 1884) der in weiten Kreisen bestehenden Neigung, eigene Rechte um der Vermeidung der Unbequemlichkeiten der Processführung willen preiszugeben, entgegengetreten. Seine Ausführungen gestatten vielleicht nur in dem Sinne eine kleine Einschränkung, dass der „Kampf ums Recht“ da aufhört eine Pflicht zu sein, wo es fraglich bleibt, ob durch denselben direct oder indirect grössere sittliche Werthe aufs Spiel gesetzt werden, als jemals durch ihn zu gewinnen sind. Noch hat der Ausspruch des alten Thales nicht ganz seine Wahrheit eingebüsst: „Ertrage Kleines von deinem Nächsten!“

deren Interessen in Frage kommen so viel als möglich sich an den allgemeinen Angelegenheiten betheiligen können, nicht bloss desshalb weil dabei das wirkliche Bedürfniss der Gesammtheit besser gewahrt wird, sondern vielleicht mehr noch weil nur auf diesem Wege ein lebendigeres Staatsgefühl und eine Theilnahme am allgemeinen Fortschritt zur Entwicklung kommt, welche über den engen Horizont persönlicher und vorübergehender Interessen hinausblicken lässt. Am meisten ist eine solche Selbstbetheiligung im System der Verwaltung möglich und geboten, da dieses System an sich schon in seinen verschiedenen Abstufungen die Staatsthätigkeit mit der Wirkungssphäre der Communen und begrenzterer Interessenverbände in Berührung bringt. Entfernter und indirecter nur kann der Natur der Sache nach die Betheiligung der Einzelnen an den Gesetzgebungs- und Verfassungsarbeiten sein. Sie beschränkt sich hier bei der Mehrzahl der Staatsbürger auf die Ausübung des politischen Wahlrechts und die derselben vorausgehende und sie unterstützende politische Vereinsthätigkeit, sowie auf die durch die Oeffentlichkeit der Verhandlungen der Volksvertreter ermöglichte Einsicht in den Stand der Gesetzgebungs- und allgemeinen politischen Angelegenheiten. Gerade bei diesen wichtigsten Formen der Staatsthätigkeit ist mit Recht und von selbst in der Oeffentlichkeit der Verhandlungen eine Art Compensation für die in diesem Fall in ausgedehnterem Masse unmögliche active Betheiligung der Staatsbürger eingetreten. Es möchte leicht sein, dass in vielen Fällen der Nutzen, den die Oeffentlichkeit der Verhandlungen durch die Erweckung des Interesses für die allgemeinen Angelegenheiten des Staates mit sich bringt, von grösserer Bedeutung ist als der Inhalt der Verhandlungen selber. Völlig verkehrt aber ist die auf dem Boden des ethischen und politischen Individualismus entstandene Lehre, dass die Volksvertretung thatsächlich oder auch nur potentiell die Meinung des ganzen Volkes ausdrücke, und dass daher das Repräsentativsystem principiell die Verwirklichung des „Imperium omnium“ bedeute. Diese Fiction beruht auf der Meinung, dass der Staat nichts weiter sei als die Summe der Staatsangehörigen, und dass daher die „Volksvertreter“ wirklich, wie man diesen Namen deutet, an Stelle des ganzen Volkes berathen und beschliessen. Wäre diese Ansicht richtig, so würden sich jene auch in jedem einzelnen Fall nach der Meinung ihrer Wähler zu richten haben. Eine solche fortwährende Abhängigkeit ist aber von allen Verfassungen, die der Selbständigkeit des Staates mehr Rechnung tragen als manche Staatstheorien, durchgängig mit Recht verpönt worden, indem sie es den Angehörigen der gesetzgebenden Versammlungen zur Pflicht machen in jedem einzelnen Fall nach freier Ueberzeugung ihre Stimmen abzugeben.

Wie der Staat nicht mit der Summe der Staatsbürger identisch ist, ebenso wenig ist es aber zulässig ihn in eine Anzahl einzelner von einander unabhängiger und bloss durch ihren Einfluss auf die nämlichen

Individuen zusammenhängender Mächte zu scheiden, wie dies vielfach von den Vertretern der mit der vorigen Lehre in naher Beziehung stehenden Theorie von der „Theilung der Gewalten" geschehen ist. Wenn der Staat aus guten Gründen verschiedene Functionen verschiedenen Organen zuweist, da er als der umfassendste aller corporativen Verbände des Princips der Arbeitstheilung nicht entbehren kann, so ist er doch weit davon entfernt darüber die Einheit seines Wesens aufzugeben. Darum ist aber diese Scheidung vor allem keine Theilung der Gewalten zu nennen. Denn ihrem Zwecke gemäss ist sie bei den abhängigeren oder von vornherein auf begrenztere Aufgaben angewiesenen Organen des staatlichen Lebens vorzugsweise verwirklicht. In den Händen der Regierung dagegen müssen alle Gebiete schliesslich vereinigt sein. Mag auch bei ihr für untergeordnete Fragen noch eine Arbeitstheilung stattfinden, für alle wichtigeren Angelegenheiten ist dies nicht mehr möglich, da solche auf die sämmtlichen Gebiete der Staatsthätigkeit einen mehr oder minder grossen Einfluss ausüben. Ihren Abschluss findet diese Stufenreihe in der Person des Regenten, welcher die Functionen der gesetzgebenden, vollziehenden und richtenden Gewalt in sich vereinigt, indem er den Gesetzen seine Sanction verleiht und allen wichtigeren Massregeln der Verwaltung und der Organisation der Rechtspflege zustimmt.

Dass auf diese Weise die Einheit des Staatswesens schliesslich auch in einer einheitlichen Persönlichkeit zusammengefasst erscheine, ist nicht nur für die Staatsthätigkeit selbst sondern auch für die Entwicklung eines Staatsbewusstseins bei den einzelnen Staatsangehörigen von der grössten Bedeutung. Gerade die Unpersönlichkeit des Staates ist es, die es erst einer gereifteren sittlichen Lebensauffassung möglich macht ihn in seinem wahren Wesen zu erfassen und aus reiner Achtung vor seinem sittlichen Werth den eigenen Willen seinem Gesammtwillen unterzuordnen. Wenn diese Gesinnung überhaupt entstehen soll, so muss aber die Macht und Würde des Staates dem Einzelnen zunächst in persönlicher Form entgegentreten. Darum ist es zugleich so wünschenswerth, dass die Person des Regenten dem Parteigetriebe und den wechselnden Erfolgen politischer Wahlkämpfe entzogen bleibe. Wie der Staat selbst über allen wandelbaren Interessen erhaben ist, so soll es auch die Persönlichkeit dessen sein, der die Einheit des Staates in der unmittelbar der Anschauung sich aufdrängenden Einheit seines eigenen Wesens zu verkörpern berufen ist.

Da aber freilich auch der Regent ein einzelner Mensch bleibt und als solcher kaum jemals ganz von den Vorurtheilen und Neigungen seiner Umgebung frei sein wird, so ist es nicht wünschenswerth, dass es bei jener persönlichen Form des Staatsbewusstseins für immer sein Bewenden habe. Das früheste politische Erziehungsmittel darf nicht die bleibende Frucht politischer Bildung sein. Je mehr durch wachsende Einsicht und eigene Betheiligung an den Aufgaben des Staatslebens der Gemeinsinn und die

Liebe zu den alle Einzelinteressen weit überragenden Gütern des geistigen Gesammtlebens zugenommen hat, um so mehr muss nun auch jene persönliche Verkörperung des Staatsbewusstseins als eine werthvolle, weil allen Volksgenossen gleich zugängliche symbolische Form erscheinen, welche aber immerhin hinter dem Inhalte den sie birgt zurücktreten soll. Auf dieser höheren Stufe wird nun gerade die unpersönliche Natur des Staates als eine Eigenschaft empfunden, welche seinen Werth für den Einzelnen nicht vermindert sondern verstärkt. Denn die höchsten Güter denen der Mensch sein Leben weiht gewinnen überall erst dadurch ihren Werth, dass sie ihm nicht unmittelbar als persönliche Wesen die ihm gleichen gegenübertreten. Jede Hingabe fordert Selbstlosigkeit; diese aber ist in ihrer reinsten Form nur da möglich, wo wir nicht mit einem andern Selbst es zu thun haben.

3. Der Staat als Gesellschaftseinheit.

Staat und Gesellschaft sind gleich ursprünglich. Die Bedingungen, welche die staatliche Einheit begründet haben, sind die nämlichen, aus denen auch die Verbindung der verschiedenen Stände, Besitzclassen und Berufsformen zu einer Gesellschaft hervorging. Ja diese beiden Vorgänge sind überhaupt nicht von einander verschieden zu denken: die Gesellschaftsglieder sind unabhängig von der Existenz des Staates aus den allgemeinen Lebensbedingungen entstanden, aber die Verbindung dieser Glieder zur Gesellschaft ist das Werk des Staates, der dieses Werk der Einigung immer fortführt, seinerseits aber nicht minder in seinen Einrichtungen von der Beschaffenheit der Gesellschaft abhängt.

Dieses Wechselverhältniss bringt es mit sich, dass Staat und Gesellschaft, so innig sie auch auf einander angewiesen, ja so wenig beide ohne einander möglich sind, doch in dem Gesammtleben der Menschheit als entgegengesetzte Kräfte erscheinen, die lange Zeit mit einander im Kampfe liegen. Die Gesellschaft ist überall von centrifugalen Impulsen beherrscht. Sie strebt die räumlich neben einander Lebenden und auf einander Angewiesenen zu trennen, indem sie in Geburts- und Besitzclassen, Berufsstände und Interessenverbände und nach der Höhe der geistigen Bildung ihre Mitglieder in verschiedene Lebenskreise scheidet. Freilich beruhen auch diese Scheidungen schliesslich auf dem einigenden Streben, welches überall den Menschen mit Seinesgleichen zusammenführt. Aber indem sich dies Streben hier erst in engsten Kreisen bethätigt, bildet es das grösste Hinderniss für die vollkommenere Einigung der Volksgenossen im Staate. Jeder jener engeren Verbände sucht, so lange das Staatsgefühl hinter den von ihm vertretenen beschränkteren Interessen zurücktritt, ein selbständiges Ganzes für sich zu sein, welches nur ungern einen über ihm stehenden Willen anerkennt.

Die historischen Bedingungen der gesellschaftlichen Entwicklung haben es mit sich geführt, dass jene centrifugalen Bestrebungen erst allmählich entstehen und wachsen konnten. Auf den Anfangsstufen der Cultur ist entweder die gesellschaftliche Gliederung zu unvollkommen, oder die Autorität einzelner herrschender Gesellschaftsclassen ist zu mächtig, um ein selbständiges Nebeneinanderbestehen verschiedener Verbände möglich zu machen. In diesem Sinne ist der Staat früher als die Gesellschaft, und es ist sicherlich ein Glück dass es so ist, dass, als die Kämpfe der Gesellschaftsclassen begannen, immerhin eine überlieferte Staatsgemeinschaft überall schon da war. Auf diese Weise wandelten sich jene Kämpfe zumeist in eine Rivalität um die Herrschaft, manchmal freilich auch, wie in den deutschen Städten des Mittelalters, in ein Nebeneinanderbestehen selbständiger Verbände um, neben denen die Staatseinheit zu einem blossen Schein herabsinken konnte. So ist die Entwicklung des Staatslebens erfüllt von dem Kampf des Staates mit der Gesellschaft. Wenn der Staat aus diesem Kampfe schliesslich als Sieger hervorging, so sind gleichwohl jene trennenden Kräfte der Gesellschaft auf ihn nicht ohne Einfluss geblieben. Um sich die Gesellschaft friedlich zu assimiliren, musste er sich selbst den Scheidungen die sie erzeugt hatte anpassen. So hat die Gliederung der Gesellschaft auf den Staat organisirend zurückgewirkt. Die in Sitte und Lebensbedürfnissen wurzelnden Sonderungen der gesellschaftlichen Kräfte haben wichtigen politischen Institutionen ihren Ursprung gegeben und sind ihrerseits durch diese gefestigt worden. Auf diese Weise ist aus der Gliederung der Gesellschaft erst die vollkommenere Gliederung der staatlichen Functionen hervorgegangen, und durch die letztere hat der Staat seinerseits die Fähigkeit gewonnen richtunggebend und lenkend der Gesellschaft und ihren verschiedenen Lebenskreisen gegenüberzutreten. Der Staat ist nunmehr nach einer wesentlichen Seite seiner Thätigkeit *Organisation der Gesellschaft*.

Damit ist zugleich der Friede zwischen Staat und Gesellschaft geschlossen. Wohl kann auch dieser Friede noch durch den Streit der Gesellschaftsclassen gestört werden; aber dieser Streit hat heute doch eine andere Bedeutung als ehedem: es handelt sich bei ihm um Aenderungen der Gesellschaftsordnung, die man *durch* den Staat oder mindestens mit dessen Beihülfe herbeizuführen wünscht, nicht um eine Auflösung oder Beherrschung des Staats durch einzelne Gesellschaftsclassen; oder wo je einmal solche Wünsche nicht ganz fehlen sollten, da verbergen sie sich hinter allgemeineren politischen Forderungen. Die Suprematie des Staats über die Gesellschaft ist damit allseitig anerkannt, — selbst die unmöglichste aller politischen Parteien, der Anarchismus, verlangt, dass der Staat nicht zu Gunsten der Gesellschaft, sondern der *Einzelnen* abdanke, ja er will vor allem die Gesellschaft und dann erst den Staat vernichten, da er des letzteren mindestens so lange bedarf, bis die Gesellschaft aufgehört hat zu existiren.

Indem der Staat organisirte Gesellschaft, Zusammenfassung aller gesellschaftlichen Kräfte in eine Einheit ist, ergibt es sich von selbst als eine Forderung, dass die Organisation des Staates der natürlichen Gliederung der Gesellschaft entsprechen müsse. Verfassungs- und Verwaltungssysteme, die nach irgend einer allezeit massgebenden philosophischen Schablone angefertigt sind, ohne Rücksicht auf die bestehenden Verhältnisse anwenden zu wollen, ist daher ein Attentat, welches der Staat gegen die Gesellschaft und indirect gegen sich selbst begeht. Aber freilich gilt der Satz, dass der Staat für die Gesellschaft da sei, nicht bloss in dieser einseitigen Richtung, wie man das wohl gesagt hat, sondern es ist auch das Umgekehrte wahr: die Gesellschaft ist für den Staat da; ja in dem Verhältnisse beider ist der Staat als die höhere Zusammenfassung der Kräfte des Volkswillens anzuerkennen, — ist er es doch dem die Gesellschaft überhaupt erst ihre Existenz verdankt, da sie ohne ihn in zusammenhanglose Glieder auseinander fallen würde. Darum kann nun aber auch dem Staate nicht das Recht abgesprochen werden, dass er in die bestehende Organisation der Gesellschaft verändernd eingreife, namentlich wenn dies in der Tendenz geschieht sie einer höheren Gesittungsstufe entgegenzuführen. So sind ja in der That schon manche Stände- und Classenunterschiede beseitigt oder abgeschwächt worden, indem der Staat Privilegien aufhob, Freiheitsbeschränkungen beseitigte, den Kreis politischer Rechte erweiterte u. s. w.

Indem der Staat in dieser Weise mit weiser Mässigung den Bedingungen der geschichtlichen Entwicklung Rechnung tragend die Gesellschaft zu reformiren oder wo es Noth thut neu zu gestalten sucht, erfüllt er eine eminent sittliche Aufgabe. Er entreisst die gesellschaftlichen Bildungen dem Zufall ihrer ursprünglichen Entstehung, um sie seinen von den sittlichen Zwecken der Gesammtheit geleiteten Plänen anzupassen. Die Gesellschaft als solche lebt in der Gegenwart, der Staat aber ist erfüllt von den Aufgaben der Zukunft, und er stellt so auch die vorübergehenderen Triebkräfte des socialen Lebens in den Dienst bleibender Zwecke. Sein Augenmerk muss dabei hauptsächlich darauf gerichtet sein, dass er alle jene gesellschaftlichen Vereinigungen, die der unerlässlichen Theilung der Arbeit und dem Streben nach Selbstbetheiligung der Staatsbürger an den allgemeinen Staatszwecken förderlich sind, unterstütze, und dass er allen jenen Reibungen der Gesellschaftsclassen, die den sittlichen Aufgaben der Gesammtheit hemmend entgegentreten, so viel als möglich zu steuern suche.

4. Der Staat als Bildungsgemeinschaft.

Bei den Aufgaben, welche der Staat der Gesellschaft gegenüber zu erfüllen hat, steht ihm als das wirksamste Hülfsmittel die geistige Bildung, deren Leitung er als eine seiner wichtigsten Pflichten anerkennt,

zur Seite. Er dient damit zunächst den Bedürfnissen der Gegenwart, indem er jeden Staatsbürger in den Stand zu setzen sucht, seinem Beruf nachzukommen, seine bürgerlichen Rechte zu wahren und seine Pflichten gegen die Gesammtheit zu erfüllen. Zugleich aber richtet sich seine Fürsorge in die Zukunft: er sucht eine Besserung der gesellschaftlichen Lage der niedereren Classen vorzubereiten, indem er ihre geistige Hebung erstrebt und auf diese Weise die Unterschiede der Gesellschaftsclassen so weit auszugleichen bemüht ist, als dies die Forderungen der rechtlichen und sittlichen Gleichheit und des einträchtigen sittlichen Zusammenwirkens aller Gesellschaftsglieder wünschenswerth machen.

In nichts hat der Staat die Suprematie seiner sittlichen Aufgaben über denen der Einzelnen entschiedener zum Ausdruck gebracht als in der allgemeinen Sorge für die Bildung, die er gleichzeitig als ein Recht und als eine Pflicht für sich in Anspruch nimmt. Die Platonische Forderung, dass die Erziehung in den Händen des Staates liege, ist in dem modernen Staat Wirklichkeit geworden oder mindestens nahe daran es zu werden, — freilich nicht ganz in der Weise wie der Philosoph es sich dachte, sondern auch hier übertrifft in gewissem Sinn die Erfüllung das geträumte Ideal. Nicht ersetzend sondern ergänzend tritt die Erziehung des Staats der der Familie zur Seite: dieser bleibt vorzugsweise die individuelle, jener übernimmt die sociale Seite der sittlichen Erziehung, die Vorbereitung für den Beruf und die bürgerliche Stellung.

Gemäss dieser Aufgabe bethätigt sich die Arbeit des Staats als Bildungsgemeinschaft zunächst und vor allem in der Leitung des Unterrichts. Wenn der Staat auch, um nicht ohne Noth die Freiheit der individuellen Bewegung zu hindern, die Bildung privater Unterrichtsgemeinschaften, soweit sie nicht den Staatszwecken feindlich entgegentreten, zulässt und sich nur ein Beaufsichtigungsrecht über dieselben vorbehält, so muss doch der Grundgedanke seines Erziehungssystems der öffentliche Unterricht bleiben. Denn er ist nicht nur unter allen Umständen der leistungsfähigere, also selbst für die Einzelnen förderlichere, sondern er ist es namentlich auch, der die wünschenswerthe Gleichförmigkeit der Bildung sichert, und der vorzugsweise von dem Geist der bürgerlichen Pflichterfüllung getragen sein kann. Schon der Umstand, dass hier der Lehrer nicht auf Grund eines privaten auf Leistung und Gegenleistung beruhenden Vertrags, sondern kraft seiner öffentlichen Pflicht seines Amtes waltet, ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Es kommt dazu die namentlich bei der Erziehung der Knaben wichtige Mischung der Angehörigen verschiedener Lebensstände. Nicht früh genug kann der aus einer einseitigen Standeserziehung entspringende Kastengeist bekämpft werden. Hier gerade bildet aber der öffentliche Unterricht ein heilsames Gegengewicht gegen die ihrer Natur nach mehr sich abschliessende Familienerziehung.

Jene Gleichförmigkeit des staatlichen Unterrichts schliesst natürlich nicht aus, dass, abgesehen von dem Beruf, provincielle und sonstige äussere Lebensverhältnisse berechtigte Unterschiede herbeiführen, von denen allerdings manche vielleicht nur eine transitorische Bedeutung besitzen. In der That ist in dieser Beziehung selbst der Unterschied zwischen Stadt und Land schon um desswillen kein unbedingt bleibender, weil die zunehmende Beweglichkeit der Bevölkerung eine zunehmende Ausgleichung auch der Bildungsbedürfnisse mit sich bringt.

Von grösserer Wichtigkeit ist dagegen der mit der Scheidung der Gesellschaftsclassen zusammenhängende Unterschied der niederen und mittleren Bildung, wie er durch den Gegensatz der eigentlichen Volksschule und der sogenannten „Bürgerschule" bezeichnet wird. Indem die letztere, wie ihr Name es andeutet, in höherem Masse die zum bürgerlichen Beruf erforderlichen Bildungshülfsmittel darbietet, gewährt sie allen durch Besitz und Ansehen Bessergestellten eine zureichende allgemeine Bildung, wobei sie nur die gelehrte Berufsbildung ausschliesst. Selbst bei diesen Stufen des niederen und mittleren Unterrichts ist freilich ein Streben nach Ausgleichung nicht ganz zu verkennen. Immerhin werden gewisse Unterschiede hier stets an die nie verschwindenden Unterschiede der gesellschaftlichen Stellung gebunden bleiben. In dem Masse aber als die letztere selbst nicht mehr bloss von Geburt und ererbtem Besitz abhängt, beginnt auch bei dem Unterricht die geistige Anlage grössere Rechte geltend zu machen, indem es dem Einzelnen der befähigt ist leichter möglich wird an einem besseren Unterricht Theil zu nehmen. Diese Erleichterung des Uebergangs von einer Unterrichtsstufe zur andern ist dann selbst wieder das hauptsächlichste Hülfsmittel, um jene wohlthätige Beweglichkeit der Gesellschaft hervorzubringen, die dem Talent Raum gibt sich in dem ihm angemessenen Beruf zu entfalten.

Eine noch bleibendere Grenze ziehen die Formen des Lebensberufs zwischen der auf den niederen und mittleren Stufen vertretenen allgemein humanen und der in den höheren Unterrichtsanstalten gepflegten wissenschaftlichen Bildung. Auch sie freilich soll so wenig wie die vorige eine ausschliesslich fachliche Vorbildung sein; oder sie soll doch zu einer solchen erst unmittelbar vor dem Uebergang in den praktischen Beruf werden. Eine allzu sehr auf den unmittelbaren Nutzen bedachte Zeit hat hier nicht immer auf die wahren Bedürfnisse der höheren Bildung günstig eingewirkt. Sie hat nicht bedacht, dass bei dieser wie bei den niedereren Stufen der Mensch nicht bloss zu seinem Beruf, sondern auch zu einer bürgerlichen Stellung herangebildet werden soll, die je nach dem Lebenskreise dem sie angehört allgemeine Forderungen an die Bildung stellt, bei denen zwar die allgemeine Lebenslage, nicht aber der besondere Zweig der Beschäftigung, die dem Einzelnen innerhalb derselben zugefallen ist, in Betracht kommt. Auf die Gebiete, welche in dieser Beziehung als die

allgemein wissenschaftlichen Bildungsfächer für die mittlere und höhere Stufe gelten dürften, ist schon oben hingewiesen worden*).

Als eine der unerfreulichsten Folgen jener utilitarischen Unterrichtsbestrebungen betrachte ich den zum Theil geglückten Versuch einer Zersplitterung unseres gesammten höheren Unterrichtswesens in eine mehr den realistischen und eine fortan vorzugsweise den humanistischen Fächern gewidmete Hälfte. Für die wirklichen Bedürfnisse des Berufs kommt diese Scheidung wenig in Betracht. Jeder weiss, dass die realistische und die humanistische Bildung gleich tüchtige Mathematiker, Aerzte u. s. w. hervorbringen kann. Aber dass die gesammte Masse der höher Gebildeten in zwei Lebenskreise auseinander falle, deren Interessen, Gemüthsbedürfnisse und allgemein humane Anschauungen zum Theil verschiedene sind, kann gewiss als kein wünschenswerther Erfolg gelten. Auch hier scheint sich jedoch in dem Streben der niedereren Stufe, es der höheren gleichzuthun, schliesslich das Mittel zur Ausgleichung von selbst zu bieten. Wenn die Unterschiede der beiden Bildungsanstalten, indem jede sich das Gute der andern aneignet, so klein geworden sind, dass Niemand mehr einsieht wozu jene Unterschiede existiren, dann wird auch diese Trennung verschwinden, und vielleicht nicht ohne von heilsamen Folgen für die Ziele unserer einheitlichen höheren Bildung gewesen zu sein.

Verfolgt der Staat in der Leitung der verschiedenen Stufen des Unterrichts zunächst sociale Zwecke, indem er zugleich individuellen Bedürfnissen entgegenkommt, so verbindet er dagegen das sociale mit dem humanen Interesse, indem er auch ausserhalb des eigentlichen Unterrichtsgebietes die Zwecke der Wissenschaft und Kunst durch gemeinnützige Anstalten zu fördern strebt. So Erspriessliches hier auch die freie private Thätigkeit leisten mag, das Beste bleibt immer dem Staate zu thun übrig, da nur ihm Macht, Mittel und unter Umständen auch Zeit in ausreichendem Masse zu Gebote stehen. In dieser Thätigkeit erfüllt der Staat selbst einen Beruf, der weit über die Sphäre seiner engeren Interessen hinausgeht. In Wettbewerbung tretend mit andern Völkern und die Errungenschaften der Vergangenheit durch neue Leistungen ergänzend nimmt hier das einzelne Volk Theil an dem geistigen Gesammtleben der Menschheit.

*) Vgl. Cap. I, S. 524.

Viertes Capitel.

Die Menschheit.

1. Der wirthschaftliche Völkerverkehr.

Jener friedliche Verkehr, den die Bedürfnisse des Verbrauchs und des Austausches wirthschaftlicher Güter mit sich führen, reicht bekanntlich bis in die frühesten Anfänge der Geschichte zurück. Ursprünglich selbst nicht selten die Mittel der Gewalt in seine Dienste nehmend hat der Handel, in dem Masse als das Bedürfniss nach ihm als ein wechselseitiges von den Culturnationen empfunden wurde, den Wunsch zur Sicherung des Friedens immer lebendiger werden lassen. Unter allen Factoren, welche die Entwicklung der Humanität beförderten, ist so der wirthschaftliche Verkehr zweifellos derjenige, der an der Aufrichtung eines internationalen Rechtszustandes am wirksamsten mitgearbeitet und auf diese Weise die Idee eines allgemeinen Verbandes der Menschheit zu einem sittlichen Gesammtleben vorbereitet hat.

Der materielle Verkehr selbst freilich steht auch hier nur in mittelbaren Beziehungen zu der Entwicklung des sittlichen Lebens. Er schafft derselben die nothwendigen Grundlagen durch die Sicherung und Verbesserung des physischen Lebens, und er weckt mannigfache Triebkräfte intellectueller Vervollkommnung, welche in ihren Folgen auch der ethischen Ausbildung zu statten kommen. Eines der wirksamsten Hülfsmittel der letzteren besteht namentlich in der höheren Form der Arbeitstheilung, welche durch den wirthschaftlichen Verkehr ermöglicht wird. Indem jede Nation die Lebensbedürfnisse, die sie nicht selbst hervorbringt, zumeist unter günstigeren Bedingungen als sie von ihr zu erzeugen wären, von aussen beziehen kann, wird es ihr möglich sich auf die Arbeitsgebiete zu beschränken, in denen sie vermöge eigener Anlagen und äusserer Naturbedingungen am leistungsfähigsten ist.

Hierdurch tritt nun aber ein neuer Factor in diese Entwicklung ein. Je mehr die internationale Arbeitstheilung durchgeführt wird, um so mehr wird der internationale Verkehr zu einer Nothwendigkeit, und jede Störung desselben erscheint als eine schwere Gefährdung des eigenen Daseins. Es ist unnöthig auf die mächtigen Antriebe hinzuweisen, die hierin für die Entwicklung der materiellen und geistigen und hierdurch auch der sittlichen Cultur nach verschiedenen Richtungen hin gelegen sind. Nur ein Punkt verdient hervorgehoben zu werden, weil in ihm der internationale Rechtsgedanke seine erste deutliche Ausprägung gefunden hat. Jeder Staat wird in der Regelung seines wirthschaftlichen Verkehrs mit den andern Staaten vor allem von seinem eigenen Interesse geleitet: wie und

in welchem Masse er die Ein- und Ausfuhr der Erzeugnisse regelt, wird daher ganz und gar von einer Abwägung der Einzelinteressen seiner Berufszweige und der Gesammtinteressen seiner Mitbürger bestimmt. Eigene Vortheile opfert er nur, um sich seinerseits andere Vortheile zu verschaffen. Im Gebiet des wirthschaftlichen Verkehrs ist an und für sich die selbstlose Hingabe nirgends zu Hause, und sie ist es im staatlichen Leben noch weniger als im persönlichen, weil der Egoismus des Staates um ebensoviel berechtigter ist als der des Einzelnen, als er grössere und dauerndere Zwecke zu verfolgen hat. Der Staat ist eine Wirthschaftseinheit so gut wie der Einzelne oder wie die Familie, nur mit umfassenderen Aufgaben und unendlich verwickelteren Wirthschaftsbedingungen. Als eine solche Einheit verhält er sich namentlich auch nach aussen, indem er für sich und seine Mitglieder möglichst günstige Bedingungen der materiellen Existenz zu erlangen strebt. Nichtsdestoweniger hat die Idee der Rechtsgleichheit auch in dieses Gebiet sich Bahn gebrochen, natürlich nicht in der absoluten wirthschaftlichen Gleichstellung des fremden Staats mit dem eigenen, einer Gleichstellung die der Staatseinheit widersprechen würde, sondern in dem mehr und mehr zur Anerkennung gelangten Grundsatz der Gleichstellung der anderen Nationen gegenüber dem eigenen Staat. Es nimmt dieser internationalen Rechtsgleichheit nichts an Werth, dass sie in jedem einzelnen Fall eine freiwillige ist, daher sie auch nicht in einem allgemein anerkannten Satze, sondern in der gewohnheitsmässigen Form der wirthschaftlichen Vertragsschliessung ihren Ausdruck findet. Eine derartige Bedeutung hat augenscheinlich die Clausel der „meistbegünstigten Nationen“. Je mehr sie zu einer stehenden Form wird, um so mehr wird sie einer Garantie allgemeiner Rechtsgleichheit der Staaten in ihrem Verkehr mit dem Einzelstaat äquivalent.

2. Das Völkerrecht.

Auf der Basis der materiellen Interessen, die zuerst eines rechtlich verbürgten Schutzes bedurften, hat sich allmählich ein Gebäude internationaler Rechtssatzungen aufgerichtet, das, weit über sein ursprüngliches Gebiet hinausreichend, alle Culturstaaten zu einer höheren Form der Rechtsgemeinschaft zu vereinigen beginnt.

Aus dem Bedürfniss der Rechtssicherheit des Einzelnen sind diese Normen des Völkerrechts zunächst hervorgegangen. Die Person und das Eigenthum seines Bürgers zu schützen, musste auch ausserhalb der Grenzen des eigenen Landes als eine Staatspflicht empfunden werden, sobald sich ein dauernderer Verkehr zwischen den Völkern entwickelt hatte. Diese Form internationaler Rechtssatzungen hat dann aber jenen Umkreis individueller Zwecke bald überschritten, um mehr und mehr in die Angelegen-

heiten und Interessen der Staaten selbst einzugreifen. Unsere heutige Staatenordnung besitzt daher zwei Organe, die diesen verschiedenen Zwecken dienen: die Consulate mit ihren vorzugsweise dem Schutz der Einzelinteressen dienenden Functionen, und die Gesandtschaften mit ihren der Regelung der staatlichen Angelegenheiten bestimmten Aufgaben. Für einzelne besonders wichtige Zwecke treten sodann die Staatencongresse und die Conferenzen der Bevollmächtigten ergänzend ein, und eine dauerndere Regelung gewinnen die auf die Einzelnen wie auf die Staaten selber bezüglichen Fragen durch die Staatsverträge und Conventionen. Diese letzteren sind es, die hier, den geänderten Bedingungen der Rechtsentstehung entsprechend, an die Stelle der die Rechtsordnung des einzelnen Staates beherrschenden gesetzlichen Regelung der Angelegenheiten treten. Theils aus der im Einzelnen geübten Praxis, theils aus regelmässig eingehaltenen Vertragsbestimmungen bildet sich endlich ein internationales Gewohnheitsrecht aus, als die letzte Stufe die hier das übereinstimmende Rechtsbewusstsein der Völker zu erreichen vermag*).

So fehlt es denn der Rechtsgemeinschaft der Völker nicht an einer bestimmten Verwaltungs- und selbst nicht an einer gewissen Verfassungsorganisation. Nur bringt es die Autonomie der einzelnen Glieder dieser Gemeinschaft mit sich, dass beide Organisationen einen freieren Charakter besitzen, indem zunächst die Angelegenheiten von Fall zu Fall entschieden und selbst die zur Regelung derselben geeigneten Organe immer nach dem jeweiligen Bedürfnisse bestellt werden. In beiden Beziehungen bildet sich dann aber in Folge der Regelmässigkeit der Bedürfnisse und der immer allgemeiner anerkannten Gültigkeit gewisser Rechtsanschauungen allmählich eine constante Praxis aus, welche den Zwang gesetzlicher Vorschriften ersetzen kann. In dieser Freiheit der Rechtsbildung liegt wohl für den juristischen Standpunkt eine Schwäche, für den ethischen liegt darin vielleicht eher eine Stärke des Völkerrechts, da eine freiwillige sittliche That überall, bei den Staaten wie bei den Einzelnen, einen grösseren Werth hat. Jedenfalls aber hängt diese Eigenthümlichkeit allzu tief mit dem Wesen des staatlichen Lebens zusammen, als dass man sie anders denken oder wünschen könnte. Der Traum einer „Weltregierung“ wird um so unmöglicher, je mehr sich das sittliche Bewusstsein der einzelnen Völker entwickelt hat. Hier ist immer mehr der freie Wettkampf der materiellen und geistigen Interessen die Lebensbedingung auch für die Förderung der allgemeinen Rechtsgemeinschaft geworden. Darum kann der Gedanke einer „Codification des Völkerrechts“ schwerlich jemals anders als in dem Sinne einer rein wissenschaftlichen Arbeit ausgeführt werden, die einen andern Einfluss auf die Praxis, als ihn überhaupt die

*) Vgl. hierzu oben Abschn. III, Cap. IV, S. 508.

Wissenschaft ausübt, nämlich durch allmähliche Läuterung der Anschauungen, kaum gewinnen wird.

Im Ganzen aber ist es wahrscheinlich, dass auf die allgemeine und dauernde Gestaltung der internationalen Rechtsverhältnisse die Wissenschaft einen wesentlich geringeren Einfluss ausübt als auf die Gesetzgebung des Einzelstaates, theils weil überhaupt mit der Erweiterung der Lebenskreise die individuellen geistigen Einwirkungen seltener werden, theils weil es eben der internationalen Rechtsbildung an jenen gesetzgebenden Organen mangelt und mangeln muss, welche den individuellen Einflüssen als Unterlage dienen. Es ist möglich, dass hierdurch die Entwicklung des Völkerrechts verlangsamt wird; aber um so gewisser ist es, dass die Regelung durch die Macht der Bedürfnisse die Erfolge die sie herbeiführt energischer festhält und nicht leicht wieder preisgibt.

In nichts hat jene veränderte Auffassung, welche zur Idee der allgemeinen Rechtsgemeinschaft der Menschheit geführt, einen sprechenderen Ausdruck gefunden als in der Bedeutung, welche die Begriffe Krieg und Frieden in der neueren Rechtsauffassung angenommen. Der Krieg galt einer früheren Zeit als ein Zustand brutaler Vergewaltigung, welchen der eine Staat über den andern vollkommen nach Willkür verhängen könne, ohne über die Motive dieser Handlung sich oder Andern Rechenschaft ablegen zu müssen. Noch ein Hugo Grotius wagt, obgleich er zum ersten Mal von einem „Recht des Krieges“ redet, kaum dieser Anschauung entgegenzutreten. Der Friede vollends ist dieser Zeit nichts als der Mangel des Kriegs. Man lebt in Frieden mit jedem Staat mit dem man nicht gerade im Streit liegt. So ist es denn auch bezeichnend, dass der Friedensschluss die älteste Form des Staatsvertrags ist: sie ist zugleich die unvollkommenste schon um desswillen, weil hier der Sieger seinen Willen allein zur Geltung zu bringen pflegt. Immerhin, indem im Friedensschluss gelegentlich auch solche Abkommen getroffen werden, die den Verkehr unter den verschiedenen Volksgenossen regeln und auf diese Weise die Wiederkehr des Krieges erschweren, keimt hier zuerst der Gedanke jener eigentlichen Staatsverträge, die aus freier Uebereinkunft geschlossen für den Friedenszustand gewisse positive Bestimmungen aufstellen, wodurch nun allmählich der Friede als der normale Zustand, der Krieg aber als eine vorübergehende Unterbrechung desselben erscheint. So erfährt allmählich die Auffassung ihre vollkommene Umkehrung. Galt es vorher als ein natürliches Recht des Einzelstaates Krieg zu führen, ein Recht auf das er nur verzichtete wenn er Frieden hielt, so ist nun der Friede ein positiver Rechtszustand geworden, der durch bestimmte theils vertragsmässig theils gewohnheitsmässig gültige Garantien geschützt wird. Der Krieg aber entsteht aus einem Conflict der Interessen, bei welchem die bisher gültigen Garantien nicht mehr ausreichen und neue mit gegenseitiger

Uebereinstimmung nicht gefunden werden können. Gelingt es auch andern vermittelnden Mächten nicht eine Ausgleichung herbeizuführen, so entsteht nun der Krieg als ein Process, der entweder über eine streitige internationale Rechtsauffassung entscheidet, oder der zu einer neuen Rechtsbildung führt, die an die Stelle einer älteren für die Rechtsgemeinschaft der Völker unbrauchbar gewordenen treten muss. Im ersten dieser Fälle hat der Krieg innerhalb der einzelnen staatlichen Rechtsordnung sein Analogon in dem civilprocessualischen Verfahren, das den Rechtsstreit der Einzelnen ausgleicht, im zweiten Fall entspricht er dem einer Aenderung der staatlichen Ordnung vorausgehenden Verfassungsconflict, welcher letztere auch im einzelnen Staat häufig nur auf dem Weg der Gewalt, durch den Bürgerkrieg, zu entscheiden ist.

In einer besonders bezeichnenden Weise spiegeln sich diese Veränderungen der Auffassung in den Vorstellungen, welche an die See und ihre Benutzung für Schiffahrt und Handel geknüpft werden. Der älteren Zeit ist die See das Gebiet allgemeiner Rechtslosigkeit. Weil keinem Staate gehörig wird sie als der Tummelplatz betrachtet, auf dem jeder bereit sein muss gegen jeden um Leben und Eigenthum zu kämpfen. Der Seeräuber ist die typische Gestalt dieser Zeit. Sein Beruf gilt, ganz verschieden von dem des Räubers zu Lande, so wenig als ein unehrenhafter, dass ganze Staaten sich nicht scheuen mit Seeräubern Bündnisse einzugehen oder selber Seeraub zu treiben. Die Idee der menschlichen Rechtsgemeinschaft hat die See in das grosse Territorium der Völkergemeinschaft umgewandelt. Eben desshalb weil sie nicht im Besitz eines einzelnen Staates steht, ruht sie um so sicherer unter der Obhut aller seefahrenden Nationen, die sich in die Garantie ihrer Sicherheit theilen und darum im allgemeinen für den Seekrieg strengere und unantastbarere Regeln aufzustellen bemüht sind, als sie für den mehr localisirten Krieg zu Lande gelten.

Jene Idee eines ewigen Friedens, welche im vorigen Jahrhundert zu den wesentlichen Bestandtheilen allgemein humaner Bestrebungen gehörte, sieht den Krieg durchaus nur unter dem Gesichtspunkte der älteren Auffassung, nach der er ein reiner Gewaltact ist, beruhend auf der absoluten Unverantwortlichkeit des autonomen Staates. Und dieser Auffassung gegenüber hat die Forderung des ewigen Friedens zweifellos Recht. Kriege, die jenen Charakter besitzen, müssen verschwinden, und sie werden es — es sei denn dass die Entwicklung der sittlichen Cultur durch einen unerwarteten Stoss wieder um Jahrhunderte zurückgeworfen werde. Die wachsende Befestigung der internationalen Rechtsgemeinschaft macht sie schon heute immer unmöglicher, indem sie die dem reinen Gewaltkrieg entgegenwirkenden Hülfsmittel der friedlichen Action und des moralischen Gewichts der öffentlichen Meinung verstärkt. Ob aber jene Kriege, die aus dem Gegensatz unversöhnlicher Rechtsanschauungen oder aus einem

unlösbaren Conflict politischer Interessen, der neue Rechtszustände zu seiner Ausgleichung fordert, entspringen, jemals ganz verschwinden werden, dies darf man wohl bezweifeln. Gewiss können auch hier jene Hülfsmittel, welche die Gewaltkriege verhindern, manche Differenz auf friedlichem Wege ausgleichen. Aber wo sie versagen, da wird, so lange nicht ein mit der erforderlichen Macht ausgestattetes Welttribunal existirt, der Krieg unvermeidlich bleiben; und dass ein solches Tribunal je existiren werde, ist wie gesagt wenig wahrscheinlich, da es jener Autonomie der Einzelstaaten widerstreiten würde, welche die Grundlage der internationalen Rechtsgemeinschaft bildet.

Je mehr aber der Krieg auf diese Weise zu einem nur in seltenen Fällen als letzte Auskunft ergriffenen Lösungsprocess unheilbarer Conflicte im Gesammtleben der Völker wird, um so mehr nimmt er zugleich in den Hülfsmitteln und Bedingungen seiner Führung einen völlig veränderten Charakter an. Die humaneren Regeln der Kriegführung kommen hier nur als ein äusserliches Moment in Betracht. Von ungleich grösserer Bedeutung ist es, dass, wenigstens bei der Mehrzahl der Culturvölker, der Krieg durch die allgemeine Wehrpflicht zu einem wirklichen Kampf der Völker geworden ist, bei welchem diese ihre ganze Kraft und Intelligenz und vor allem ihre in der Wehrfähigkeit zum Ausdruck gelangende politische Lebensfähigkeit in die Wagschale der Entscheidung werfen. So beginnt die Kriegsführung zu einem kritischen Process der Geschichte zu werden, in dem der Zufall des sogenannten Kriegsglücks immer weniger, jene sittliche Vorbereitung aber fast Alles bedeutet. Die Regel, dass die Macht das Recht gibt, wird für den Krieg immer seine Geltung bewahren; aber dieser Satz ist bestimmt durch den andern seine Verbesserung zu finden, dass das Recht die Macht gibt. Es wäre vielleicht eine andere Art der Utopie, wollte man sich der Hoffnung hingeben, dieses Ziel sei jemals ganz erreichbar. Der Kampf zwischen Recht und Unrecht wird nicht aufhören, so lange es eine sittliche Entwicklung gibt; denn er gehört selbst mit zu dieser Entwicklung. Und dass in diesem Kampf vorübergehend das Unrecht obsiege, gehört nicht minder zu ihren unausbleiblichen Merkmalen. Auch hier gilt wie schon in Bezug auf die einzelne staatliche Rechtsordnung der Grundsatz, dass wir auf die veränderte Rechtsanschauung blicken müssen, wenn wir von dem Wesen der sittlichen Entwicklung eine Vorstellung gewinnen wollen, nicht auf die einzelnen recht- oder unrechtmässigen Handlungen, die in ihrem Widerstreit gegen einander niemals verschwinden werden. Immerhin macht es die umfassende Natur jenes Gesammtwillens, der sich in der einzelnen Staatsmacht an der internationalen Rechtsgemeinschaft betheiligt, leichter möglich, dass was zur allgemeinen Rechtsanschauung geworden ist auch in den wirklich befolgten Maximen des Handelns zur Geltung gelange. Denn der Rechtsbruch ist hier keine im Verborgenen schleichende Macht,

die den von schwankenden Motiven bestimmten Einzelwillen umgarnt, sondern ein öffentlicher Gewaltact, der schon ehe er entsteht Massregeln zu seiner Verhütung möglich macht. Damit diese Massregeln immer in der wünschenswerthen Weise wirksam werden, dazu fehlt es nun allerdings der internationalen Rechtsgemeinschaft an einer Organisation, welche die Gesammtheit der in ihr verbundenen Glieder zu einer festen Ordnung zusammenfügt. Immerhin besteht hier ein gewisser Ersatz in dem Verband der Culturstaaten, welcher zwar keine Gesellschaftseinheit, wie der Einzelstaat eine solche ist, aber doch eine für manche Zwecke ihr äquivalente Gesellschaftsordnung zu Stande bringt.

3. Der Verband der Culturstaaten.

So wesentliche Unterschiede auch das Verhältniss der Einzelnen im Staate und das der Staaten unter einander darbieten, so kann doch mit grösserem Recht die aus den Individuen durch ihre Gruppirung nach Besitz, Beruf und bürgerlicher Stellung gebildete Gesellschaft mit jenem Verbande verglichen werden, in welchen die in fortdauerndem politischem Wechselverkehr stehenden Culturstaaten mit einander treten. Wie die Gliederung der Gesellschaft vorwiegend aus den natürlichen Bedingungen des Zusammenlebens entstanden ist, so ist auch die gesellschaftliche Vereinigung der Staaten, der allgemeine Staatenverband, ein aus dem Wechselspiel gemeinsamer und widerstreitender Interessen hervorgegangenes Werk, in das dann namentlich die Machtverhältnisse der Einzelstaaten entscheidend mit eingegriffen haben. Zwischen der Gesellschaft der Einzelnen und der allgemeinen internationalen Gesellschaft der Staaten besteht nur der bleibende Unterschied, dass die letztere fortan jener freien Selbstregulirung überlassen bleibt, welche die allgemeine Entstehungsbedingung des gesellschaftlichen Lebens ist, und dass daher hier alle von einem umfassenderen staatlichen Gesammtwillen ausgehenden Einflüsse hinwegfallen. Für die Menschheit als Ganzes bleibt die Gesellschaft immer oder wenigstens für jede absehbare Zeit die höchste Einheitsform, welche möglich ist.

Diese höhere Form der menschlichen Gesellschaft, welche zwischen den Völkern ein ähnliches Verhältniss herstellt, wie es in der ursprünglichen Gesellschaft zwischen den einzelnen Volksgenossen besteht, ist nun aber selbst ganz und gar ein Product der neueren Cultur. Unterschiede der Macht und des Ansehens, wie sie auch heute noch die Grundlagen der internationalen Staatengemeinschaft bilden, haben zwar niemals gefehlt. Aber es mangelte ihnen die dauernde Anerkennung, so dass jene Suprematie sich nicht anders geltend machen konnte als in der unmittelbaren Bethätigung der Uebermacht im Kriege oder in den Folgezuständen, welche solche Ausübungen der Gewalt herbeiführten. Diesem Zustand

entsprachen die Bündniss- und Vasallenverhältnisse der älteren Zeit, die von einer wirklichen Rechtsgemeinschaft der Staaten ebenso weit entfernt waren, wie die Beziehung zwischen dem Freien und dem Sclaven oder Leibeigenen von einer gesellschaftlichen Organisation. Erst in der modernen Gemeinschaft der Culturstaaten beginnt ein Zustand verwirklicht zu werden, welcher eine ähnliche Freiheit und Rechtsgleichheit, wie sie der Staat seinen einzelnen Bürgern gewährt, auch für die Staaten, die grössten wie die kleinsten, zur Anerkennung bringt und dabei doch der verschiedenen politischen Machtstellung und den sonstigen Verhältnissen der einzelnen Glieder Rechnung trägt. Wir lächeln heute über die schwerfällige Peinlichkeit, mit der die Etikettenordnungen des 17ten Jahrhunderts die Rangverhältnisse der Fürsten und ihrer Vertreter regelten, und über den Ernst, mit dem selbst ein Leibniz den Streitigkeiten über nichtige äussere Formfragen sein Interesse zuwandte. Aber man darf nicht vergessen, dass in diesen abgeschmackten Verhandlungen über höfisches Ceremoniell der Tag jener neuen Gesellschaftsordnung höherer Stufe, der staatlichen, anbricht, welche ihrer Bestimmung, sich zur humanen Gesellschaft der Völker zu erweitern, langsam entgegengeht.

Dasjenige Moment, welchem eine solche auf innerer Rechtsgleichheit beruhende Staatengemeinschaft hauptsächlich ihre Entstehung und Erhaltung verdankt, ist die Existenz einer Mehrheit annähernd gleichmächtiger Staaten, unter denen jeder die Uebergriffe die sich ein anderer gestatten möchte eifersüchtig hintanzuhalten bestrebt ist. So tritt hier an die Stelle einer höheren Rechtsordnung ein Kampf der Interessen, welcher zuerst die widerstrebenden Kräfte mit Gewalt niederhält, um dann allmählich ein Rechtsbewusstsein zu erzeugen, das auch im Völkerverkehr zur stärksten Schutzwehr der Ordnung zu werden bestimmt ist. Auf diese Weise sind die Grossmächte, die, wenn eine friedliche Beilegung widerstreitender Ansprüche unmöglich wird, vor allen zur Austragung der Völkerkämpfe verpflichtet sind, zugleich die berufenen Hüter der friedlichen Interessen der Völker geworden. Sie haben nicht bloss über ihrer eigenen sondern auch über der Rechtssicherheit der kleineren Staaten zu wachen, die sich selber nicht schützen können. Dass diese ein gewisses Gewicht von Macht mit in die Wagschale einer eventuell nöthig werdenden gewaltsamen Entscheidung legen, ist freilich bei der fortdauernden Bedeutung, welche hier dem Interessenkampf neben der Stimme des Rechtsbewusstseins verbleibt, nothwendig. Darum bildet die Allianzfähigkeit eines Staates schliesslich die Probe seiner Existenzfähigkeit. Annähernd bezeichnet die hierdurch gegebene Grenze der Machtgrösse zugleich die Grenze, bis zu welcher anderweitige Momente, wie gemeinsames Nationalitätsgefühl, lange politische und geistige Zusammengehörigkeit, die Grundlagen einer staatlichen Einheit bilden können.

Nicht immer hat bekanntlich die neuere politische Rechtsgemeinschaft

der Nationen, die in diesen letzten socialen Gleichgewichtsgestaltungen zu einem grossen Theil erst das Werk dieses Jahrhunderts und aus dem Rückschlag gegen den letzten grossen Versuch zur Aufrichtung eines Weltreiches hervorgegangen ist, jene Grenzen eingehalten. Im angeblichen Interesse der Aufrechterhaltung der europäischen Rechtsordnung hielten sich manche der Grossmächte berufen auch in die innere Verfassung der fremden Staaten sich einzumischen. Der neueste Schritt auf dem Wege zur volleren Sicherung der Rechtsgleichheit auf diesem Gebiete ist die ausdrückliche Lossagung aller Grossmächte von den Grundsätzen einer solchen Interventionspolitik. Damit ist die gesellschaftliche Ordnung der Staaten ausschliesslich ihren eigentlichen Zwecken zugewandt, denen des Schutzes und der Förderung der gemeinsamen Culturinteressen der Völker.

Die sittlichen Vortheile dieser höchsten und freilich auch losesten Form der Culturgemeinschaft, welche die Menschheit errichtet hat, sind in ihren letzten Folgen heute kaum schon ganz zu übersehen. Die so sehr vergrösserte Möglichkeit der Beilegung von Interessenconflicten auf friedlichem Wege ist ein nächster, an sich aber mehr negativer als positiver Erfolg. Schwerer wiegt für das dauernde Gemeinschaftsleben der Menschheit die kräftige Förderung, die hierdurch nach allen Richtungen hin den positiven Culturzwecken, wie sie in materiellem und geistigem Verkehr zur Verwirklichung gelangen, zu Theil werden kann. Vor allen den besonderen Erfolgen, deren Aufzählung unterbleiben mag, ist aber hier der *eine* auf das höchste zu schätzen, dass durch diese Zusammenfassung der Kräfte der Culturvölker erst ein *Bewusstsein* der gemeinschaftlichen menschlichen Zwecke und Lebensgüter allgemein geworden ist, wie es früher höchstens in einzelnen Geistern ausnahmsweise entstehen konnte. Aus einer bloss *potentiellen* beginnt so die Menschheit zu einer *actuellen* Einheit zu werden, an die nun mit den umfassenderen Mitteln auch umfassendere sittliche Aufgaben herantreten.

4. Das geistige Gesammtleben der Menschheit.

Die Idee der *Menschheit* ist keine ursprüngliche, sondern eine allmählich entstandene, immer noch werdende. Mit isolirten ausser jedem Zusammenhang stehenden Anfängen hat das geistige Leben begonnen. Was ein Volk an geistigen Gütern geschaffen ging von ihm selbst ungewollt auf andere über. Durch diese Mittheilung vor der Zerstörung bewahrt wurde es das Erbtheil der neu zur Cultur berufenen Völker. So ist der Lauf der Geschichte ein zusammenhängender geworden, nicht weil ein ursprüngliches geistiges Gesammtleben die Menschheit beseelte, sondern weil sich aus einzelnen Bruchstücken geistigen Lebens allmählich ein Ganzes zusammenfügte. Darum begleitet der geistige Zusammenhang, welchen

die Geschichte aufzeigt, zunächst nicht den Lauf der Ereignisse selber, sondern er enthüllt sich überall erst dem rückwärts schauenden Auge.

Doch das geschichtliche Leben arbeitet unermüdlich an der Umgestaltung dieses ursprünglichen Verhältnisses. Zunächst wird das geistige Erbe der Vergangenheit mit bewussterer Schätzung seines Werthes und der Bedingungen unter denen es errungen angetreten. So hat schon Rom an den Schätzen griechischer Wissenschaft und Kunst sich erfreut; namentlich aber ist die Zeit der Wiedererneuerung der alten Cultur überall liebevoll den Spuren antiker Bildung gefolgt. Aber noch bleibt auch hier der Blick, der den Zusammenhang des geistigen Lebens zu übersehen beginnt, der Vergangenheit ausschliesslich zugewandt. Dass nicht minder in Gegenwart und Zukunft die Menschheit ein gemeinsames Leben zu führen berufen sei, ist ein Gedanke, der nur in vereinzelten Geistern aufzuleuchten beginnt. Nicht die Kunst oder die Wissenschaft, sondern das in eminentem Masse den Aufgaben der Gegenwart zugewandte politische Leben ist es, das in der Begründung allgemeingültiger Rechtsanschauungen und eines allgemeinen Verbandes der Culturstaaten zuerst die Idee der menschlichen Gemeinschaft zu ihrer immer mehr wachsenden praktischen Geltung gebracht hat. Der Politik aber tritt als helfende Dienerin die Geschichte zur Seite, die aus dem Leben der Vergangenheit Aufschlüsse über die Zukunft zu gewinnen sucht, damit nun die aus ihren Lehren schöpfende Staatskunst sich selbst ihren Erfolg sichere, indem sie von den geschichtlichen Ideen erfüllt wird, zu deren Vollbringung sie berufen ist.

Gewiss ist das fast in allen geschichtsphilosophischen Theorien wiederkehrende Bild, welches die Perioden der Geschichte mit den Entwicklungsstufen des individuellen Lebens vergleicht, in vieler Beziehung ein unzulängliches. Namentlich die Einheit des persönlichen Wollens und Handelns fehlt dem geschichtlichen Leben nothwendig immer, und dieses bietet daher überall einen Reichthum gleichzeitiger Entwicklungen, welcher Vieles, was im Einzelleben nur in der Form des Nacheinander möglich ist, in der des Nebeneinander hervorbringt. Aber in einem Punkte kann jenes Bild immerhin zur Verdeutlichung des allgemeinen Verlaufs dienen, den das Gesammtleben der Menschheit in der Geschichte genommen hat. Dem Einzelbewusstsein strömen ursprünglich zufällig und ungesucht die Eindrücke zu, aus denen es sich seine Vorstellungen aufbaut. Wenn diese Vorstellungen gleichwohl in einen inneren Zusammenhang treten, so ist letzterer mehr ein passiv gewordener als ein activ gewollter. Mit reifender Willensentwicklung ändert sich dies Verhältniss. Die äussern Einwirkungen behalten zwar fortan ihren Einfluss, aber ihnen tritt als ein anfänglich untergeordnetes, dann immer mehr vorwaltendes Moment die vorbedachte Handlung gegenüber, die den äusseren Eindruck nicht mehr als ihren Bestimmungsgrund, sondern nur noch als das Material betrachtet, auf welches sie wirken, und als die Bedingung, unter der sie geschehen

muss. Das geistige Leben, anfangs ein Spielball äusserer Zufälle, wird so immer mehr zu einem aus inneren Motiven heraus selbstgestalteten. Das Kind wird erzogen, der Mann erzieht sich selbst, — es sei denn dass er wegen mangelnder Reife des Charakters zeitlebens ein Kind bleibt. Nicht anders der Geist der Geschichte. Er vereinigt zuerst zusammenhangslose Gedanken zu einem Ganzen, indem er durch die Gunst äusserer Ereignisse dem einen Volk zufliessen lässt was sich das andere erarbeitet hat, damit dann dieses mit den überkommenen Hülfsmitteln eine um so reichere Cultur erringe. Auch die für die geistigen Gesammtzwecke angemessenste Theilung der Arbeit lässt er durch den Zwang äusserer Naturbedingungen und ursprünglicher nationaler Anlagen von selbst entstehen. Aber schliesslich verwandelt sich auch hier das anfänglich wahllos Entstandene in ein bewusst Gewolltes: die Geschichte selbst geschieht nicht mehr bloss, sondern sie wird gemacht von dem Menschen, das heisst von den Völkern und von den Einzelnen, die an der Cultur und an den Schicksalen der Völker arbeiten.

Das auf diese Weise allmählich entstandene und fortan wachsende Gesammtleben der Menschheit ruht nun zwar, ebenso wie das Leben des Einzelnen, auf materiellen Grundlagen, aber es ist doch gerade wegen seiner umfassenderen Natur in höherem Masse als dieses eine geistige Gemeinschaft. Die materiellen Interessen umspannen immer nur die nächsten räumlichen und zeitlichen Zusammenhänge. Mögen sie hier noch so sehr die Triebfedern bilden, die bei der Erzeugung auch der geistigen Zwecke mindestens mitwirken — in grösserer Ferne verschwinden ihre Spuren immer mehr, um die geistigen Erfolge allein übrig zu lassen. Von der gesammten Cultur des Alterthums sind für uns nur die geistigen Schätze die sie geschaffen erhalten geblieben. Selbst aus der Vergangenheit unseres eigenen Volkes wirkt höchstens indirect, durch die Mittel geistiger Cultur die er gab oder versagte, der materielle Zustand früherer Zeiten noch auf die Gegenwart ein. So wird das Leben der Menschheit um so mehr, je weitere Kreise es zieht, zu einem rein geistigen Gesammtleben.

Ein Wiederschein dieser geistigen Natur der menschlichen Gemeinschaft ist es, dass auch der bewusste Ausdruck derselben, die Idee der Menschheit, ursprünglich nicht aus Interessen des Verkehrs und der wirthschaftlichen Güterverwerthung hervorgegangen, sondern selbst schon auf geistigem Boden entstanden ist. Wie im Einzelleben der Völker, so hat auch für das Gesammtleben derselben die Religion die erste Vermittlerin eines Bewusstseins der Gemeinschaft gebildet. Nachdem die antike Cultur einen gemeinsamen geistigen Besitz thatsächlich geschaffen, hat das Christenthum zuerst die Forderung einer geistigen Gemeinschaft in der Form der Glaubensgemeinschaft erhoben. Ihr folgend sind dann Wissenschaft und Kunst zu einem Allgemeinbesitz geworden, an dem sich Völker und Zeiten nach Massgabe der ihnen durch natürliche Anlage und

geschichtliche Bedingungen zugefallenen Aufgaben betheiligen. So ist in Wahrheit die geistige Gemeinschaft früher gewesen als die materielle, und die letztere hat in dem Bewusstsein der Gleichberechtigung, welches die Uebereinstimmung der geistigen Interessen erzeugte, ihre mächtigste moralische Stütze gefunden. Galt doch Jahrhunderte hindurch ein friedlicher Verkehr nur zwischen christlichen Staaten als möglich, und gemeinsame Bekämpfung der Ungläubigen war einer der frühesten Anlässe der Völkerbündnisse von freilich meist vorübergehender Art herbeiführte. Jene politische Vereinigung der Culturstaaten zu Zwecken gemeinsamer friedlicher Cultur, bei der materielle Existenzfragen zunächst im Vordergrund stehen, bildet so den letzten, nicht den ersten Schritt auf der Bahn dieser Entwicklung.

Um so folgenreicher ist aber dieser Schritt für die ferneren Gestaltungen des sittlichen Lebens geworden. Während die dauernderen Bürgschaften gegen kriegerische Verwicklungen eine ununterbrochene Entfaltung der geistigen Kräfte gestatten, beginnt zugleich der Verkehr eine ähnliche Wirkung auf die Völker zu äussern, wie sie der Einzelne durch das gesellschaftliche Leben erfährt. Aus einem friedlichen Wettkampf materieller und geistiger Interessen entspringt allmählich auf materiellem Gebiet eine die allgemeinen Bedürfnisse fördernde Arbeitstheilung, auf geistiger Seite eine wechselseitige Ergänzung der den nämlichen Aufgaben zugewandten Kräfte und in gewissem Grade selbst ein Austausch und eine Ausgleichung der Anschauungen, welche der menschlichen Ausbildung der Nationen wie der Individuen zu statten kommen.

Verfehlt würde es freilich sein, wenn man von diesem geistigen Ineinsleben ein Verschwinden der nationalen Unterschiede der Begabung und des Charakters erwarten oder gar hoffen wollte. Die Bildung macht niemals ärmer sondern reicher. Sie, die innerhalb des einzelnen Volkes die Mannigfaltigkeit der Charakterbildungen unendlich zunehmen lässt, wird sicherlich auch die Völkercharaktere, indem sie einen regeren Austausch der Ideen herbeiführt, nur um so reicher in den ihnen eigenthümlichen Richtungen fortbilden. Unter dem mächtigen Schutz der Kirche hat das Mittelalter einen gewaltigen Versuch gemacht die Einheit des geistigen Lebens, die ihm in der Form der Einheit der religiösen Ueberzeugung zunächst aufgegangen war, auch nach allen anderen Richtungen hin durchzuführen. Kunst und Wissenschaft wurden an Formen gebunden, in denen die nationalen Unterschiede verschwinden sollten. Aber nachdem frühe schon die Kunst überall trotz des in seinen religiösen Bestandtheilen übereinstimmenden Stoffs in jedem Volk ihre eigenthümlichen Wege gegangen war, hat auch die Wissenschaft die gemeinsame Gelehrtensprache allmählich völlig beseitigt. In der Zeit, deren Aufgabe es war eine Weltliteratur ins Leben zu rufen, hatte diese Gemeinschaft der Sprache eine grosse, auch abgesehen von der noch allzu unentwickelten Gestalt der

Nationalsprachen unentbehrliche Mission zu erfüllen. Gleichwohl ist durch die Entwicklung der nationalen Formen des Denkens nicht nur die Kunst sondern auch die Wissenschaft unendlich reicher geworden, ohne dass die einmal festgegründete Einheit verloren gegangen wäre. Wir besitzen heute ebenso gut, ja in Bezug auf die Schnelligkeit und den Umfang des Austausches der Ideen weit vollkommener eine Weltliteratur, als die Zeit da alle Welt lateinisch schrieb sie besessen hat. Diese Weltliteratur ist aber in allen Cultursprachen geschrieben, und sie macht so die ganze Vielgestaltigkeit nationaler Anschauungen zu einem Gemeingut der Menschheit.

Mit den in ihrer Entstehung national geschiedenen und doch gemeinsam angeeigneten Erzeugnissen der Wissenschaft wetteifern die Schöpfungen der Künste, in denen die besonderen nationalen Gefühlsrichtungen sich ausprägen, die ebenfalls zur Aneignung und weiteren Ausbildung eigener Anlagen andern Volksgeistern überliefert werden. Schliesslich spielt in diesem immer reger sich gestaltenden Austausch geistiger Werthe selbst der zunehmende persönliche Verkehr zwischen Volksgenossen verschiedener Abstammung und die wachsende Verbreitung der Kunde ferner Länder und Völker aus eigener Anschauung eine mehr äusserliche, aber für die lebendige Gestaltung der geistigen Wechselwirkungen nicht unwesentliche Rolle. Je mehr auf diese Weise die Menschheit, durch die zeitliche Verbindung der geistigen Errungenschaften der Vergangenheit mit dem eigenen Leben und durch die räumliche Vereinigung aller gleichzeitig Lebenden zu einem grossen Gesammtleben, die Idee ihrer Einheit zur Wirklichkeit werden lässt, um so höher werden aber damit zugleich die sittlichen Aufgaben, welche nun an die beschränkteren Willenseinheiten, die im Dienste der grossen Gesammtzwecke arbeiten, herantreten. Wie der Mann für seine Handlungen verantwortlicher ist als das Kind, weil man in dem Masse mehr von ihm verlangt als er mehr leisten kann, so erwachsen aus der erweiterten Erkenntniss menschlicher Aufgaben höhere sittliche Forderungen. Die Idee der Humanität, dereinst in den Gestaltungen persönlichen Wohlwollens mehr instinctiv geübt als klar erfasst, hat erst in dem Bewusstsein eines Gesammtlebens der Menschheit, das fortan in der Geschichte sittliche Aufgaben löst, damit ihm neue gestellt werden, ihr eigentliches Object sich geschaffen. Jene Idee hat damit einen nie zu erschöpfenden Inhalt gefunden, aus dem sich ein Pflichtbewusstsein der Völker entwickelt, das den sittlichen Lebensaufgaben des Einzelnen Richtung und Ziel gibt.



